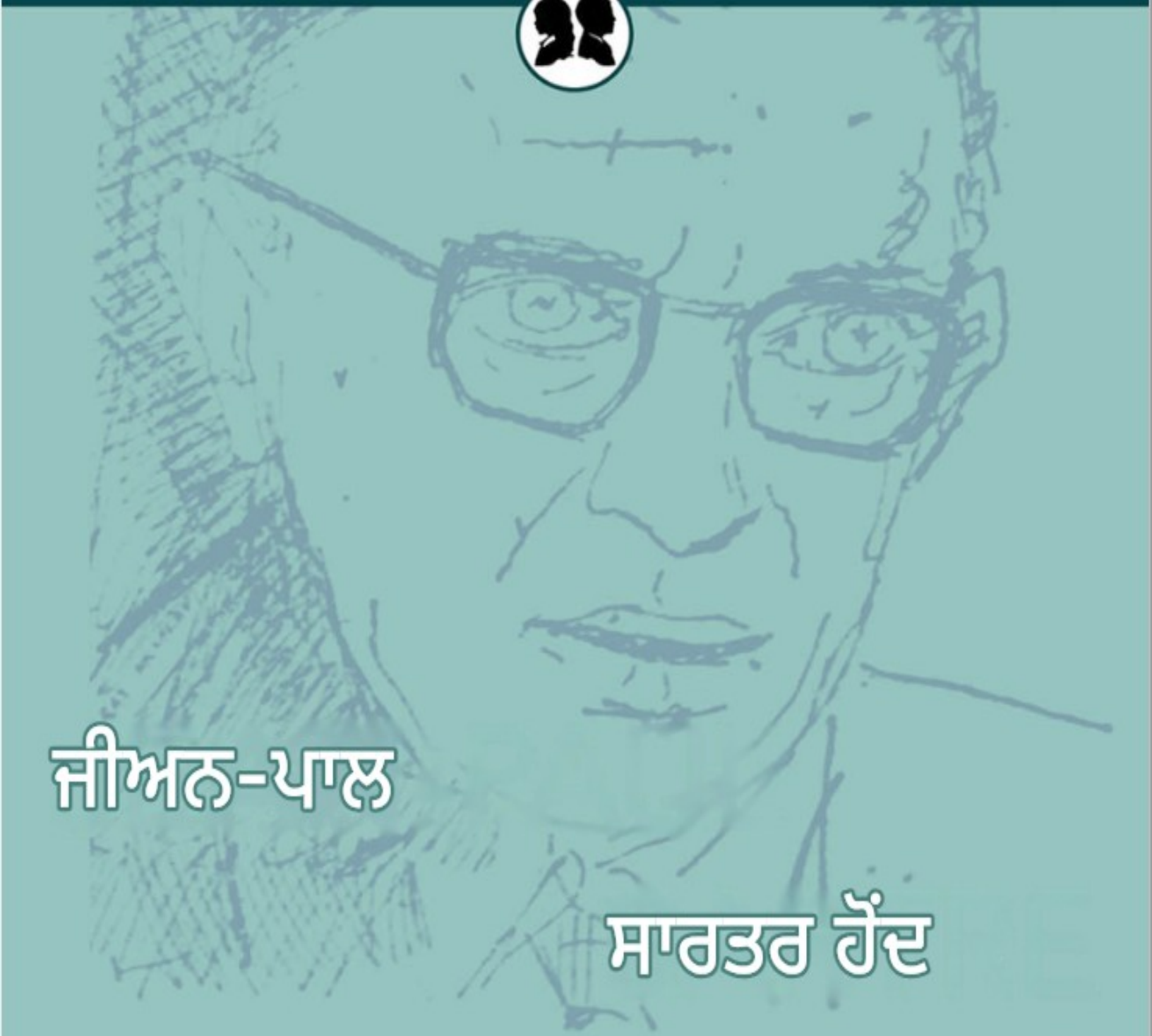
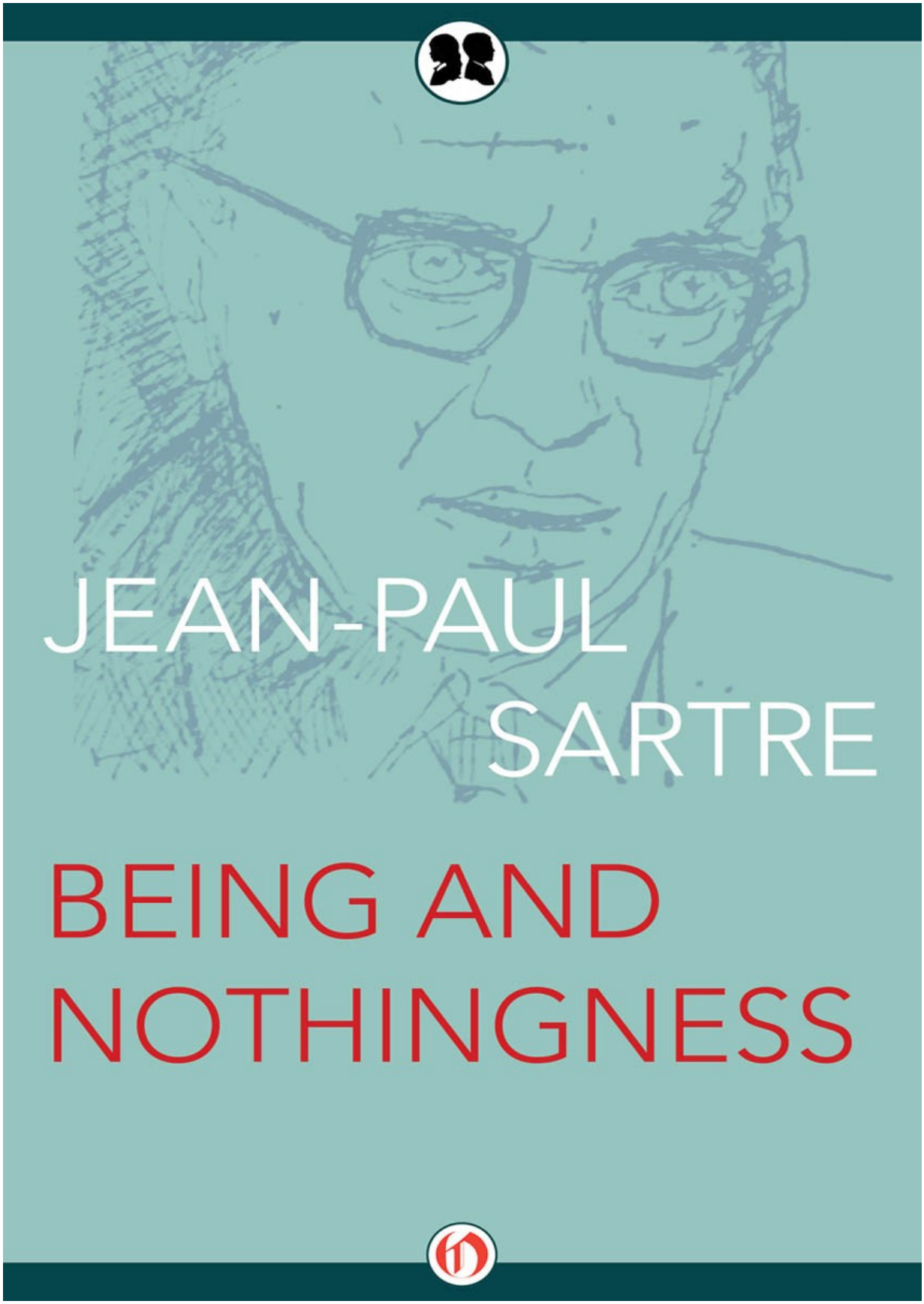


ਜੀਅਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਹੋਂਦ

ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ

Table of Contents
ਕਵਰ ਪੇਜ
ਸਿਰਲੇਖ ਪੰਨਾ
ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ - ਪਛਾਣ
ਜਾਣ - ਪਛਾਣ : ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਲ
ਭਾਗ ਇੱਕ : ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ । ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ
I. ਸਵਾਲ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ
III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਬੁਰਾਈ
I. ਬੁਰਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ
II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ " ਵਿਸ਼ਵਾਸ "
ਭਾਗ ਦੋ : ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ । ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਬਣਤਰ I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ
III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਹੋਂਦ
IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ - ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਅਸਥਾਈਤਾ
I. ਤਿੰਨ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ
II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ
III. ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ : ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਪਾਰਗਾਮੀ
I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਨ
III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਭਾਵਨਾ , ਯੰਤਰਤਾ
IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ
V. ਗਿਆਨ
ਭਾਗ ਤੀਜਾ : ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ । ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
I. ਸਮੱਸਿਆ
II. ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰੀਫ

III. ਹਸਰਲ , ਹੇਗਲ , ਹਾਈਡੇਗਰ
IV. ਦਿੱਖ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਸਰੀਰ
I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ : ਤੱਥ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ
III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸਬੰਧ
I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ : ਪਿਆਰ , ਭਾਸ਼ਾ , ਮਰਦਵਾਦ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ : ਉਦਾਸੀਨਤਾ , ਇੱਛਾ , ਨਫ਼ਰਤ , ਉਦਾਸੀ III. " ਨਾਲ ਹੋਣਾ " (ਮਿਤਸੇਨ) ਅਤੇ " ਅਸੀਂ "
ਭਾਗ ਚੌਥਾ : ਹੋਣਾ , ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ । ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ : ਆਜ਼ਾਦੀ
I. ਆਜ਼ਾਦੀ : ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ
II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥ : ਸਥਿਤੀ
III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ । ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
I. ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ
II. " ਕਰਨ " ਅਤੇ " ਰਹਿਣਾ "
III. ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ
ਸਿੱਟਾ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ : ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ
ਇੰਡੈਕਸ
ਕਾਪੀਰਾਈਟ ਪੰਨਾ


JEAN-PAUL
SARTRE
BEING AND
NOTHINGNESS

ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ

ਹੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ

ਵਿਸ਼ਾ - ਸੂਚੀ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ
ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛਾ

ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ

ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ
I. ਸਵਾਲ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ
III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ
IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਬੁਰਾਈ
I. ਬੁਰਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ
II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ"

ਭਾਗ ਦੋ

ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਬਣਤਰ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ
III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਹੋਂਦ
IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਅਸਥਾਈਤਾ
I. ਤਿੰਨ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ
II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ
III. ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਪਾਰਗਾਮੀ
I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਨ
III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰਤਾ
IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ
V. ਗਿਆਨ

ਭਾਗ ਤੀਜਾ

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
I. ਸਮੱਸਿਆ
II. ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰੀਫ
III. ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ, ਹਾਈਡੇਗਰ
IV. ਦਿੱਖ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਸਰੀਰ
I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ: ਤੱਥ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ
III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸਬੰਧ
I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ: ਪਿਆਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਮਰਦਵਾਦ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਤਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ"

ਭਾਗ ਚੌਥਾ

ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ
I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ
II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥ: ਸਥਿਤੀ
III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
I. ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ
II. "ਕਰਨ" ਅਤੇ "ਰਹਿਣਾ"
III. ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ

ਸਿੱਟਾ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ
ਇੰਡੈਕਸ

ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਇਹ ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਸਾਰੇ L'Être et le Néant ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਚੋਣਵੇਂ ਭਾਗ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ 1953 ਵਿੱਚ "Existential Psychoanalysis" ਨਾਮਕ ਇੱਕ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਸਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਕਈ ਛੋਟੇ ਬਦਲਾਅ ਕੀਤੇ ਹਨ।
ਮੈਂ ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸ਼੍ਰੀ ਫੋਰੈਸਟ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੀ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸਮਝ, ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੇਣ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਦਾਰ ਇੱਛਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਨਮੋਲ ਰਹੀ ਹੈ।
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ, ਸ਼੍ਰੀ ਰੌਬਰਟ ਓ. ਲੇਹਨਰਟ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਦਦਗਾਰ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤੇਜਕ ਚਰਚਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕੰਮ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਹਾਵਣਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਇਕੱਠੇ ਆਨੰਦ ਮਾਣਿਆ ਹੈ।
ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੇ ਖੋਜ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰੀਸ਼ਦ ਰਾਹੀਂ ਟਾਈਪਸਕ੍ਰਿਪਟ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਫੰਡ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ।
ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਗਲਤੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਯਕੀਨੀ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਗਲਤੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਘੱਟ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਰਚਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਮੂਲ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੌਖ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।
ਹੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ

ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਨੇ "ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਕਰੀਅਰ ਦੇ ਕਲਾਸਿਕ ਪੜਾਅ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਜੇਮਜ਼ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ "ਬੇਤੁਕਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਾਮੂਲੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ।"

1 ਯਕੀਨਨ ਹੋਂਦਵਾਦ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰੇ ਹੈ। ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ
ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਊਰਜਾ ਬਰਬਾਦ ਕਰਨੀ ਪਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਬਜ਼ੇ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਪ੍ਰਤੀ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਨਾਖੁਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ। ਅਤੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਕਿ ਤੀਜੇ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਟਰਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਖੁਦ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰੋਤ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

2

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਰਤਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਅਜੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਟੁਕੜੇ-ਟੁਕੜੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਵੱਖਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਕਰਨ, ਦੋ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਤੋਲਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਕਸਾਰਤਾ ਲਈ ਪਰਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

3 ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ
ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਰਣਨ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਗਿਆਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਯਾਦ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੂਝਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ-ਪਛਾਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ। ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ: ਪਹਿਲਾ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ 'ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਦੂਜਾ, ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਜਾਪਦੇ ਹਨ; ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਪਰ ਕੁਝ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਆਮ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

"La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phenoménologique"4

(1936) ਨਾਮਕ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਮ
ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਹਸਰਲ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਲੇਖ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਲਦੀ ਨਾਲ ਸਕੈਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ। ਉਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਵਿੱਚ - "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ" - ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਮੈਂ ਹਾਂ," ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੋਚਦੀ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 92) ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਸ਼ੱਕ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਨਾਲ ਉਲਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 104) ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸ਼ੱਕੀ ਚੇਤਨਾ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਕੋਗੀਟੋ ਨੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਸ਼ੱਕੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕੋਗੀਟੋ ਡੇਕਾਰਟਸ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਡੇਕਾਰਟਸ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ।" ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਸਤੂ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਮੂਲ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਉਹ ਹੁਣ ਕੋਗੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਸੀ; ਇਸਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸ਼ੱਕੀ ਵਜੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਵਿਦਾਇਗੀ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਇੱਕ ਕੋਜੀਟੋ, ਇਸ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਗਿਆਪਨ-ਅਨੰਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸਵੈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਦੇ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। (ਪੰਨਾ 112) ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵਾਂ ਕਾਰਜ ਹੈ;

ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਜ਼ਮੀਰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ (de) soi ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ de ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਛੋੜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਥੈਟਿਕ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜ਼ਮੀਰ ਡੀ ਸੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਦੂਜੇ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਉਹ ਹਸਰਲ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਇਰਾਦਤਨ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਕੀਟਾਣੂ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸਦੇ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਲਈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ "ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ" ਵਰਗੇ ਕਿਸੇ ਬਿਆਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਕੁਰਸੀ ਦੀ (ਇਲ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ।" ਹਉਮੈ ("ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਦੋਵਾਂ ਸਮੇਤ) ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "I" ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।
ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਾਂਗ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ ਭੌਤਿਕ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੇਰਾਫੇਰੀ ਜਾਂ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਤੋਂ ਘੱਟ ਅਤਿਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਮ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪੈਨ-ਮਾਨਸ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਨਿੱਜੀ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ "ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਪਾਸੇ" ਹੈ। (ਪੰਨਾ 106) ਸਾਰਤਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਿੱਖਾ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ

ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ) ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਉਮੈ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਜਾਂ ਖਿੱਚ ਦੀ ਮੇਰੀ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਹਉਮੈ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਧਰੁਵ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ "ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 100) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ "ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਗਾਮੀਤਾ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਹੈ। (ਪੰਨਾ 111) ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ। ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਖੰਭੇ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਘੱਟ ਤਕਨੀਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਸੰਸਾਰ" ਨਾਮਕ ਏਕਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਉਮੈ ਵੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ "ਸੰਸਾਰ" ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਸੰਸਾਰ" ਅਤੇ "ਹਉਮੈ" ਦੋਵੇਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ
- ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾਵਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਹਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਲਈ, ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। "ਮੈਂ" ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ।
ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ, ਦੂਜੇ ਦੋ ਕਿਉਂਕਿ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਸੁਝਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ 'ਬਾਇੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ' ਦੇ ਕੁਝ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ।
ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਵਸਤੂ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ) ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਹਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਪੂਰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਹੀ ਗੱਲ ਨਿੱਜੀ "ਮੈਂ" ਲਈ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ

"ਮੈਂ" ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ "ਮੈਂ" ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਖੰਡਨ ਵਜੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ "ਸਾਬਤ" ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੋਵੇਂ "ਤੱਥਾਤਮਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ" ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।
ਦੂਜਾ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਸਮਝ ਕੇ, ਅਤੇ "ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝ ਕੇ, ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਬਚਾਅ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।
ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪੀੜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ, "ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਉਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕੀਟਾਣੂ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ। "ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 120) ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੱਕਰ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਸਮਝਦਾਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਡੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਮ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਚੇਤਨਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਅਸੀਮਿਤ ਬਚਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। "ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਤਸਵੀਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਹਉਮੈ ਦੁਆਰਾ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।" ਇੱਥੇ ਅਣਵਿਕਸਿਤ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਅੱਗੇ-ਪਿੱਛੇ ਡਗਮਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹਉਮੈ ਵਿੱਚ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਕੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਪਨਾਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।
1940 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਦ ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਦ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ,

5 ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ" ਦੀ
ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਠ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਰਾਏ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਪਨਾ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਫਿੱਕੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਕਸਰ ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੋ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ: (1) "ਕੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਫੰਕਸ਼ਨ ਸਾਰ 'ਚੇਤਨਾ' ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੀ ਇਸਨੂੰ

ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗੀ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗੀ। "ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ।" (ਪੰਨਾ 271)।
ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਸੀ। "ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਖਾਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 269) ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਅਸਲ" ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। "ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਲੌਕਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 271)
"ਦਿ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼

6

(1939)" ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ
ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੁਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਵਿਚਾਰ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਮੀਦ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ "ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ" ਨਕਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਤੱਕ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਰਸਤੇ ਲੱਭੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣੇ ਪੈਣਗੇ, ਫਰਨੀਚਰ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਆਦਿ। ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਭੌਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਰਸਤੇ ਲਈ ਮਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕੁਝ "ਨਿਯਮਾਂ" ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪੱਖਪਾਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ, ਆਦਿ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ "ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ" ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। "ਸਾਡੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਸਾਡੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਤੰਗ ਰਸਤਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅੰਤ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇੱਕ ਬਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਦੀ

ਦਿੱਖ ਵੱਲ।" (ਪੰਨਾ 57) ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਪਿੰਨ-ਬਾਲ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਗੇਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਟੋਇਆਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਕਈ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਸਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਕੇ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ "ਇੰਸਟ੍ਰੂਮੈਂਟਲ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ" ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਰਤਰ ਨੇ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ" ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਰੀਰ, ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਾਡੀ "ਫੈਕਟਿਸਿਟੀ" ਜਾਂ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।
ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਨਕਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜ਼ਾਲਮ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗਠਨ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੰਗਠਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਬਾਹਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ (ਜੇਕਰ ਬੰਦ ਹੈ) ਅਣਚਾਹੇ ਮਹਿਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸੰਗਠਨ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਤੁਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਗੱਡੀ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਦੇਖਾ ਜਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਨਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਪਿੰਨ-ਬਾਲ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਖਿੱਚਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਗੇਂਦ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਗਲਤ ਮੋਰੀ ਵਿੱਚ ਗਈ ਹੋਵੇ ਜਾਂ (ਇੱਕ ਅਤਿਅੰਤ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ) ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਤੋੜੋ ਅਤੇ ਗੇਂਦ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੱਖੋ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਇਸਦੀਆਂ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਵਾਲੀ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੇਰੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪੂਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਦੂਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵਨਾ "ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੱਭੇ ਗਏ ਰਸਤੇ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇੰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਸਾਰੇ ਰਸਤੇ ਬੰਦ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਾਦੂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।" (ਪੰਨਾ 58) ਅਸੀਂ ਨਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਬੇਹੋਸ਼ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਦੂਈ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਲੋੜੀਂਦੀ

ਸੀ.... ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ। ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ, ਮੇਰੀ ਲਾਸ਼, ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਖੂਨ, ਇਹਨਾਂ ਪੌਦਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੇ ਬਾਗ ਦੇ ਪਿੱਛੇ। ਅਤੇ ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ; ਸਾਫ਼, ਲਾਹਿਆ, ਛਿੱਲਿਆ, ਸਹੀ ਅਤੇ ਦੰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਫ਼, ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ: ਮੈਂ ਸੀ "ਸਦਾ ਲਈ ਤ੍ਰਾਸਦੀ।" (ਪੰਨੇ 172-173)
ਇਹ ਆਇਤ "ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ" ਵਿੱਚ ਗੂੰਜਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਾਰਤਰ "ਬੀਇੰਗ-ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ਼" ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਲਗਭਗ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।
"ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਜਾਂ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਵ-ਰੂਪੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਨੂੰਨ ਤੋਂ। ਬਿਨਾਂ ਸਿਰਜਿਆ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਦੇ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਦੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ lxviii)
ਬਾਅਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਅਚੇਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ 'ਬੀਇੰਗ-ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ' ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਜੋ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ' ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਮਤਲੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਮਤਲੀ "ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਸੁਆਦ" ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਰੱਖਣ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।
"ਉਹ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਝਪਟ ਪਈ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਵਗਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹਾਂ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੈਂ ਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ, ਮੁਕਤ, ਨਿਰਲੇਪ, ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਹੜ੍ਹ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ।"
"ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮਿੱਠਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਮਿੱਠਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਹੌਲੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਹਲਕਾ: ਤੁਸੀਂ ਸੋਚੋਗੇ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਤੈਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਿੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ, ਹੌਲੀ। ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਦਾ ਬੁਲਬੁਲਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਿਗਲਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਗਲੇ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਚਿੱਟੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪੂਲ ਹੋਵੇਗਾ - ਨੀਵਾਂ ਪਿਆ - ਮੇਰੀ ਜੀਭ ਨੂੰ ਚਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਲ ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੀਭ। ਅਤੇ ਗਲਾ ਮੈਂ ਹਾਂ।" (ਪੰਨਾ 134)
"ਬਿਊਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ, ਸ਼ਾਇਦ ਖੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਚਿੰਤਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤੱਥਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ

ਸਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਗੰਭੀਰ ਖ਼ਤਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਬਿਲਕੁਲ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ।
"ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ 1943 ਵਿੱਚ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ L'Être et le Néant8 ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਖਿੰਡੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਈ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਓਨਾ ਹੀ ਸੰਮਲਿਤ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਸਿਰਲੇਖ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਖੇਪ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ," ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਉਹ ਖਤਮ ਕਰ ਲਵੇ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਸੈਕਸ, ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਕਟ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਜਾਲ ਵਰਗੀਆਂ ਠੋਸ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਨੋਥਿੰਗ ਦੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸਲ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ।
ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਯੋਜਨਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਿਉਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਨਾਮਾਤਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ" ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਅਚੇਤ ਜੀਵ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ) ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ (ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ) ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣਾ ਅੰਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ।

9

ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹਨ, ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ?
ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ) ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਰ ਜਾਂਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, "ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ। "ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਸਿਰਫ਼ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ "ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਸਨੂੰ "ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ"; ਉਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ

ਸਿਰਫ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਉਹ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।10 ਇਹ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਇਸ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ "ਹੈ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ "ਹੈ" ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਉਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭਵਿੱਖੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੋਣ" ਦੇ ਪਿੱਛਾ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਰੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪੁਲ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਲ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਚਰਚਾ ਭਾਗ ਦੋ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਗ ਤੀਜਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਗ ਤੀਜਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਸਾਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਚੌਥੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ।
ਅਸੀਂ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਵੇਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਅਸੀਂ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਬਿਊਇੰਗ' ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਰਿਆ, ਕਬਜ਼ੇ, ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਨੂੰ 'ਬਿਊਇੰਗ' ਦੀ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੇ ਸਵਾਲ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ 'ਦ ਕੰਕਲਪ' ਦੇ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲੰਬੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਪਿੱਛਾ" ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕੰਮ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਕਸਤ ਕਰੇਗਾ।
ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰੇ ਕੰਮ ਦਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ 'ਵਸਤੂ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ

ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਰਤਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਮਦਦਗਾਰ ਤੁਲਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਊਰਜਾ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
"ਜੇਕਰ, ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਵੀ ਪਰਮਾਣੂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਰਜੀ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਸੰਸਾਰ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 617-618)
ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਆਪੇ ਲਈ" ਦੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਖਾਸ "ਆਪੇ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਆਮ "ਨਹੀਂ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ "ਅਣਹੋਂਦ" ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਪਰਮਾਣੂ" ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਬਾਹੀ ਉਸ ਪਰਮਾਣੂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀ ਹੋਵੇਗੀ।
ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਨਾਲ ਦਵੈਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਮਲਾ ਹੈ? ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਪੁਰਾਣੇ ਹੋਂਦ-ਚੇਤਨਾ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮਾਪ (ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ। ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਤਰੰਗ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਕੁਆਂਟਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਐਡ ਲਿਬਿਟਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਹੋਰ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ। ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" (est été) ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਿਘਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਹੋਂਦ" ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। (ਪੰਨਾ
619) "ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 621) ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ "ਸੀ", ਤਾਂ ਅਸੀਂ "ਸੀ" ਅਤੇ "ਸੀ" ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛਾਖੜੀ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ "ਸੀ" ਦਾ ਸਹੀ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਯਾਨੀ, "ਸੀ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ

ਕੁਝ ਵੀ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਸੀ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ "ਸੀ" ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। (ਪੰਨਾ 16) ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸੀ" ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ (ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ ਦੇ ਉਲਟ) ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਧਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ "ਸੀ" ਤੋਂ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ "ਸੀ" ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਜੇਕਰ "ਸੀ" ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ "ਸੀ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ "ਸੀ" ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੈ। "ਸੀ" ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਕੁੰਡਲੀ ਹੋਈ ਹੈ - ਇੱਕ ਕੀੜੇ ਵਾਂਗ।" (ਪੰਨਾ 21) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸੀ" ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੀ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਆਪੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪੇ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾਂ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਭਿੰਨਤਾ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਯੋਗਤਾ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸੰਭਵ, ਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚਕਾਰ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨ ਲਈ। "ਹੋਂਦ ਅਤੇ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ "ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰ" ਨੂੰ ਇੱਕ "ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ" ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ;—ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿਆਲਾ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਲਈ, ਵੀ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ।
ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।" ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਾਰਤਰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਉਪ-ਵਿਭਾਗ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਸੱਤ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਗ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ

ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪਰਛਾਵਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪਰਛਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ, ਨਿਰਭਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ।
ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸ ਸਟੀਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 618) ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਇਹ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੋਫਿਸਟ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਦੂਜੇ

11 ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਨੇੜਿਓਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ
ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ, ਹੋਰਤਾ ਦਾ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਰ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ਜਾਂ ਉਧਾਰ ਲਏ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੀ ਚਾਲ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਹੋਣਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਾਰਤਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਜਿਹੀ "ਹੋਰਤਾ" ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। "ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ)। ਹੋਰਤਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।" (618) ਉਹ ਪਲੈਟੋ ਦੀ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਦੋਵਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ - "ਹੋਣ" ਅਤੇ "ਹੋਰ" - ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਪੀੜ੍ਹੀ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।
ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੀ 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸੂਤਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਉਹ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਬਿੰਦੂ' 'ਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਹੋਂਦ' ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾਉਣ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਨਹੀਂ' ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਅਤੇ 'ਵੰਦ' ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਤਣਾਅ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਤਰੱਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਉਹ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਵਜੋਂ। ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਮੁਅੱਤਲ ਕਰਕੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੂਲ ਲਈ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਡਰ ਵਿੱਚ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸਦਾ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ, ਸਭ ਕੁਝ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦਾ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਣਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ) - ਇਹ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ,

"ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਦੇ ਅਨੰਤ ਛੋਟੇ ਪੂਲ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹਰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ, ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ, "ਵਿਨਾਸ਼" ਅਤੇ "ਦੂਰੀ" ਵਰਗੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੋਵਾਂ ਨੇ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ, "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।
ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ, ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠਾਏ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਨਾ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਉਸਦੇ ਇਲਾਜ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਪੁਰਾਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਹੈ।12 ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਮਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਤਰਕ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਤਰਕਪੂਰਨ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਵੇਖੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ, ਜੇ ਇਹ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਬੇਅਸਰ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ - ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੀੜਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਇਲਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਕਾਫ਼ੀ ਕਰਜ਼ਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖਾਸ ਦੁਬਿਧਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚਕਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਮੁਕਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ" ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਨਾਸ਼, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨਾਲ ਸਬੰਧ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਇੱਛਾ, ਅਤੇ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਚੋਣ।

13 ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋ
ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਰਾ ਭਾਰ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਤੌਰ 'ਤੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੂਰ ਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਊਰ ਦੇ ਤਰਕ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ

"Hinge" ਨਾਲ ਸਮਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ "Hinge" ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ (ਹੋਣਾ) ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਟੱਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਟਰੈਕ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ (ਇੱਕ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਪਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਸਨੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਥਾਰਸਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ) ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ, ਇੱਕ ਸਵੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣ ਕੇ) ਬਿਨਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਸਵੈ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਛਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਸਵੈ-ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ (ਇਸ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ, ਜਾਇਜ਼) ਅਤੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ ਲੋੜੀਂਦਾ ਉਹ ਕਾਰਨ ਸੂਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ! ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਾਂਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਛਾ ਸਾਰੇ ਜਾਂ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅੰਤਮ ਚੋਣ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮਾਂ ਹੀ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਘਟਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ For-itself ਦੁਆਰਾ In-itself ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਐਡਲੇਰੀਅਨ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ।
ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕਿਵੇਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਨਾ ਸੋਚਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿੱਚ ਉਧਾਰ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸ਼ਾਇਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਵਿਆਪਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰੀਅਨ ਇੱਛਾ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸਿੰਪੋਜ਼ੀਅਮ ਵਿੱਚ ਈਰੋਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੰਤਰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਈਰੋਸ ਇੱਕ ਨੂੰ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੂਰਨ ਸੱਚ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ

[redacted]

ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਭਵਿੱਖੀ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀ ਖੁਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਨੁਕਤਾ ਉਹ ਇੱਕ ਇੰਟਰਵਿਊ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਪਿਤਾ ਬੋਇਸਲੋਟ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। (ਪੰਨਾ 538) ਪਿਤਾ ਬੋਇਸਲੋਟ ਨੇ ਇਹ ਬਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਆਖਰੀ ਨਿਰਣਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ "ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ" ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਹੈ, ਜੋ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੋਂ ਮਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ "ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਟੱਲ।" ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ; ਕਿਸੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁਣ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਸਰੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਕਲਾਤਮਕ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਅਪਰਾਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਮਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰ ਇਸ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸੀਮਾ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਾਡੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰਾ ਤਰਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਚਨਚੇਤ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਨਿਰਭਰ। ਪਰ ਅਚਨਚੇਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਚਨਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਅਚਨਚੇਤ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।
"ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ) ਤਾਂ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਕੋਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯਤਨ ਹੈ) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਕੋਈ 'ਬਾਹਰ' ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ 'ਅੰਤਰਲੇ' ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ।" (ਪੰਨਾ 302)

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਆਦਰਸ਼ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ) ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਤੱਤ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ, ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ। ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕੇ, ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਹੋ ਸਕੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰਨਤਾ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ - ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਜੋ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਸਿਰਫ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਕਹੀਣ ਪਿੱਛਾ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਗਰਭ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਤਾਂਘ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਗੁਆਚੇ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਹਨ।
ਇਹਨਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਕਮੀਆਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਦਾਅਵੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੇਟੀਟੀਓ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਉਸਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਤਰਕ ਦੇ ਟੈਸਟਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਧਰਮ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਹਮਲਾ ਇਹਨਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਅਲੌਕਿਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਉਸੇ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਇਡ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਿਤਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ, ਸੁਪਰ-ਈਗੋ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਹੇਰਾਫੇਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟਰਪੋਲੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਸਟਰ ਕਾਰੀਗਰ ਵਜੋਂ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਸੰਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਰਮਾਤਾ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਦੇਵਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਤੀਜੇ ਦੀ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖੇਗਾ। ਇਹ ਲੋੜ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਡੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ

ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।
ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਅਤੇ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ", ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਪਲਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ "ਬਾਈਂਗ" ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਪੁਰਾਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਪੂਰਨ, ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਿਉਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ? ਸਾਰਤਰ ਵੀ ਇਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਕਿਉਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਦੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਛੇਕ" ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ? ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਾਰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ, ਜੇ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ "ਜਿਵੇਂ" ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੇ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨਹੀਂ।
ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਅਕਸਰ ਜੁੜੇ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਦੋਸ਼ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਲਈ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਚੁਣਨਾ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਸਵੈ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਪਛਾਣਨ ਕਿ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਸ਼ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਗੁਣ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।16
ਪਰ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋਸ਼, ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦੋਸ਼, ਮੂਲ ਪਾਪ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। "ਮੇਰਾ ਮੂਲ ਪਤਨ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 263) ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹੰਕਾਰ ਦੋਵੇਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ "ਬਾਹਰ" ਜਾਂ "ਕੁਦਰਤ" ਹੈ, ਇੱਕ ਸਵੈ ਜੋ

ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਜਾਣਨ ਦੇ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ, ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੰਗੀਤਾ ਨੂੰ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਲਾਈਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਨੰਗੇ ਸਨ।" (ਪੰਨਾ 410) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਏਗਾ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਸਦੀ ਅਧੀਨਤਾ 'ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅੱਗੇ ਡਰ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 290) ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਅਧੀਨਤਾ ਦੇ ਝੂਠੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਉਲਟ ਸਥਿਤੀ ਉਦੋਂ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਾਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਕੇ, ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਕਰਕੇ, ਬੁਰਾਈ ਲਈ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਆਖਰੀ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।)
ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਮਿਕ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤਿੰਨ "ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਸਨ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਈਸਾਈ ਤ੍ਰਿਏਕ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

17 ਮੈਨੂੰ ਖੁਦ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਅਤੇ ਪਿਤਾ, ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿੱਧੀ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿਖਦੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਟੀਚਾ ਸੀ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਜਿੰਨੀ ਵਾਰ ਸਾਰਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਹਨ: (1) ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਦਾ "ਡਾਇਸਪੋਰਾ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਖੁਦ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ (ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਧੱਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ। (2) ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ

ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ (ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (3) ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ।
ਕੁਝ ਹੋਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਰਤਰ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਆਦਰਸ਼ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ "ਅਵਧੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਰਥ ਪਿੱਛਾ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ; ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਰਾਮ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ।" (ਪੰਨਾ 141-142) ਇੱਕ ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤੂ ਉਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਾਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 374) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਣਪਛਾਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ "ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦਾ ਹਾਸ਼ੀਏ" ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਦੇਵਤੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜਗਵੇਦੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਯੂਨਾਨੀ ਆਦਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 507) ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਪੰਥਵਾਦ ਵੀ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ "ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ" ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਨਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" "ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ, ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਅਰਧ-ਪੰਥਵਾਦੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਰੀਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ; ਇਹ ਥਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ।" (ਪੰਨਾ 456)
ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਕਥਾਰਸਿਸ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ ਜੀਵ "ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਪੂਰਨ ਉਤਸੁਕ ਬਲੀਦਾਨ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੂਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ
122) ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਸਬੂਤ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਾਰਤਰ ਪੂਰਨ, ਗੈਰ-ਵਾਜਬ, ਅਚੇਤ ਪੁੰਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।
ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਰ ਸੰਖੇਪ ਅਤੇ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਹੈ। "ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੁਨੀਆਂ, ਮਨੁੱਖ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ।" (ਪੰਨਾ 623) ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੁੱਛ ਰਿਹਾ ਹੈ (ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਉਖਾੜ ਦੇਵੇਗਾ) ਤਾਂ ਉਹ

ਉਤਪਾਦਾਂ (ਭਾਸ਼ਾ, ਆਦਿ) ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਤਰਕ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਡੇਟਾ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤਰਕਹੀਣ ਵਿਵਹਾਰ ਉਸਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਮ ਅਪੀਲ, ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਮਿਆਰ ਤਰਕ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਲਸਟਿਕ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰੇ ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਤਰਕ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ (ਭਾਵੇਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ "ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਜਾਣਾ ਹੋਵੇ), ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਤਰਕਹੀਣ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ "ਐਨ ਐਸੇ ਔਨ ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ" ਦਾ ਉਪਸਿਰਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਲਤੀਆਂ ਅਕਸਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ: ਓਨਟੋਲੋਜੀ "ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਆਦਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਕਿਵੇਂ?" ਜਾਂ "ਕੀ?" ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਉਤਪਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖਾਸ ਸੰਸਾਰ ਕਿਉਂ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜਾਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ ਅਨੁਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਇਮਾਰਤ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਬ੍ਰਾਂਡ ਹੈ - ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਤਰਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਥੈਰੇਪੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਅਜੇ ਵੀ ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਰਿਣੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨਾਲੋਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਤਿੱਖਾ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੋੜ ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬੇਹੋਸ਼ (ਇਡ, ਸੁਪਰਈਗੋ ਅਤੇ ਈਗੋ

ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤ ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਅਚਾਨਕ "ਪਰਿਵਰਤਨ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਣਡਿੱਠ ਕੀਤੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਦੁਰਲੱਭ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੀਵਨੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਚੰਗਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਚੁਣੇਗਾ। ਇੱਕ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਾਈ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੈ (ਜਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ)। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ। ਖੁਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ "ਹੋਣਾ" ਜਾਂ "ਹੋਣਾ ਚੁਣਨਾ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੋਣਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ!
"ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕਰਾਂਗਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 273-274)
ਇਹ ਸਭ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਚਾਨਕ ਸਾਰਤਰ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਵਿੱਚ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ (ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ) ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਚੰਗਾ ਚੁਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਕੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।
ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂਆਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੀ। ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰੀਖਣ

ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ - ਵਿਅਕਤੀਗਤ - ਨਿਰੀਖਣ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਓਨਾ ਹੀ ਜਾਇਜ਼ (ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ) ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਪੌਲ ਦੋਵੇਂ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਲਈ ਪਿਆਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੱਕ ਪਿਆਰ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਅਹੰਕਾਰ (ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਤੇ ਪੌਲ ਦੋਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕੋਈ ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਉਹਨਾਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਣੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕੁਝ ਖਾਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵਾਂਗ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦੀਆਂ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਸ ਵਿਹਾਰਕ ਬੁੱਧੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਗੀਆਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਮਰੀਜ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਮਰੀਜ਼ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਦੋ ਹੋਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ, ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ - ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਭੌਤਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਰਸਾਇਣਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਲਾਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ "ਮੌਜੂਦ" ਹੈ ਇਹ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਇਸਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਖੁਦ ਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਖੇ, ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ, ਆਦਿ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਕੋਲ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਥਾਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੱਥ ਜਾਂ ਪੈਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ

ਪੁਰਾਣੇ ਆਤਮਾ-ਸਰੀਰ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਸਾਧਨ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਇੱਕ ਟੁਕੜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਬੋਝਲ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 318)
ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ "ਲਾ ਟ੍ਰਾਂਸੈਂਡੈਂਸ ਡੀ ਲ'ਈਗੋ" ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਹ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੀ।
"ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਸ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਖੇਤਰ - ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਲੌਕਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅਲੌਕਿਕ ਚੇਤਨਾ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 235)
ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਬੂਤਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਬੂਤ ਉਸ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ "ਤੱਥਾਤਮਕ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ; ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਸ਼ੱਕ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਬਰਾਬਰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਿਖਾਈ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। (ਪੰਨਾ 252) ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ "ਅਚਨਚੇਤ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਪ੍ਰਤੀ ਓਨਾ ਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਰੋਧ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿੰਨਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।
ਇੱਥੇ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਕੜੀ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਮ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ "ਮੌਜੂਦ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰਾ "ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਰੀਰ" ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੋ ਹੋਰ ਮਾਪ ਵੀ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਅਤੇ "ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸਰੀਰ" ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ,

ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿਰਫ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਥਾਨਿਕ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ "ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਗਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਖੂਨ ਵਗਦਾ ਹੈ"। ਉਸਨੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਖੋਹ ਲਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਪਰਿਵਰਤਨ 'ਤੇ ਸਾਰਟ੍ਰੀਅਨ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ, ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ, ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਇਮਾਰਤ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਇਕੱਠੇ ਮਿਲ ਕੇ ਉਹ ਟਕਰਾਅ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅੰਤਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ।
ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲਿੰਗਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ - ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਵਾਂਗ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਪੱਕ ਸੈਕਸ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਬੱਚੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਲਿਕ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਨੁੱਖ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਲਟ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ? ਜੇਕਰ ਸੈਕਸ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੈਕਸ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ?" (ਪੰਨਾ 383) ਇਸ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਕਥਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰਕ "ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਬੈਠੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਅਵਤਾਰ" ਦੇ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮਾਸ ਦੀ ਇਹ ਅਪੀਲ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਇੱਛਾ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਭੌਤਿਕ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਜੇ ਵੀ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਿਰਫ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਆਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਰਗੋਸ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਆਪਣੀ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਛੱਡਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰਸਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਇਕੱਲਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਓਰੇਸਟੇਸ ਨੂੰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਰਗੋਸ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਹੜਾ ਰਸਤਾ ਅਪਣਾਏਗਾ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਯਕੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਉੱਚ ਪ੍ਰੀਮੀਅਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਐਲਾਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ। ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਸ ਨੈਤਿਕ ਚਰਚਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਹੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
1 ਜੇਮਜ਼, ਵਿਲੀਅਮ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦ। ਸੋਚ ਦੇ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਨਾਮ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਲੌਂਗਮੈਨਸ, ਗ੍ਰੀਨ, ਅਤੇ ਕੰਪਨੀ, 1949। ਪੰਨਾ 198।
2 ਸਟਰਨ, ਅਲਫ੍ਰੇਡ। ਸਾਰਤਰ। ਉਸਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਲਿਬਰਲ ਆਰਟਸ ਪ੍ਰੈਸ। 1953। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿੱਚ ਨੀਤਸ਼ੇ, ਕਾਫਕਾ, ਸੈਲਕਰੋ, ਹਾਈਡੇਗਰ, ਕਰੋਸ, ਮਾਰਕਸ, ਹੇਗਲ, ਕੈਲਡਵੈਲ, ਫਾਕਨਰ, ਐਡਲਰ, ਸ਼ਨਿੱਟਜ਼ਲਰ, ਮਾਲਰੋਕਸ, ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਸਟਰਨ ਲਗਭਗ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਪੰਨਾ 212 'ਤੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਇਕਲੌਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਨਾ 166 'ਤੇ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਰਭਪਾਤ ਅਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ!
3 ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਪਵਾਦ ਫ੍ਰਾਂਸਿਸ ਜੀਨਸਨ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਵੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। Le problème moral et la pensée de Sartre. ਪੈਰਿਸ: ਐਡੀਸ਼ਨਜ਼ ਡੂ ਮਿਰਟੇ। 1947
4 ਰੀਚਰਸ ਫਿਲਾਸਫਿਕਸ ਵਿੱਚ। ਵੋਲ. VI, 1936-1937। ਪੰਨਾ 85-123.
5 ਕਲਪਨਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਪਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਫੀਨੋਮੈਨੋਲਜੀ। ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ। 1940। ਹਵਾਲੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਹਨ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1948।
6 ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ। ਪੈਰਿਸ: ਹਰਮਨ। 1939। ਹਵਾਲੇ ਬਰਨਾਰਡ ਫ੍ਰੈਚਟਮੈਨ ਦੁਆਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਦਿ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼: ਆਉਟਲਾਈਨ ਆਫ਼ ਏ ਥਿਊਰੀ ਤੋਂ ਹਨ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1939। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦ ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਦ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ।
7 ਲਾ ਨੌਸੀ। ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ। 1938। ਮੈਂ ਲੋਇਡ ਅਲੈਗਜ਼ੈਂਡਰ ਦੁਆਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਨੂਸੀ। ਲੰਡਨ: ਨਿਊ ਡਾਇਰੈਕਸ਼ਨਜ਼। 1949 ਨੂੰ ਕੁਝ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।
8 ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ।
9 ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹੇਗਲ ਦੇ ਐਨ-ਸਿਚ ਅਤੇ ਫਰ-ਸਿਚ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਹਨ।

10 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ' ਅਤੇ 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ' ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਅੰਤਰ ਦੇ ਆਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਜੀਨ-ਪਾਲ ਦੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ 'ਐਕਸਿਸਟੈਂਸ਼ੀਅਲ ਸਾਈਕੋਐਨਾਲਿਸਿਸ' ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1953।
11 ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਸਨੂੰ "ਦ ਅਦਰ" ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।
12 ਵਿਨਾਸ਼ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਗੇਸਟਾਲਟ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨ ਦੇ "ਚਿੱਤਰ" ਅਤੇ "ਭੂਮੀ" ਦੇ ਇਲਾਜ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ।
13 ਵਿਲਫ੍ਰਿਡ ਡੇਸਨ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਾਰਟ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ "ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ ਆਫ਼ ਬੀਇੰਗ, ਰਿਵੇਲੇਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਬੀਇੰਗ, ਆਦਿ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦ ਟ੍ਰੈਜਿਕ ਫਿਨਾਲੇ। ਕੈਂਬਰਿਜ, ਮਾਸ.: ਹਾਰਵਰਡ, 1954। ਪੰਨਾ 50। ਡੇਸਨ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਕੁੱਲ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।
14 ਮੈਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਲਈ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ, ਢੁਕਵੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਮੈਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਵ-ਪਲੈਟੋਨਿਜ਼ਮ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
15 ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦ ਕਾਕਟੇਲ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਟੀ.ਐਸ. ਐਲੀਅਟ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕੀਕਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੇਲੀਆ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡੀਅਨ ਛਾਲ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਲਵੀਨੀਆ ਅਤੇ ਐਡਵਰਡ ਨਾਸਤਿਕ ਹੋਂਦਵਾਦ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਉੱਚੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਭੱਜ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੱਚਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਾਮੂਲੀਤਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਏਲੀਅਟ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਬਰਬਾਦੀ ਵਾਲੀ ਧਰਤੀ ਹੈ।
16 ਮਾਰਜੋਰੀ ਗ੍ਰੀਨ ਨੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਲੇਖ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ: ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਗੁਣ।" ਨੈਤਿਕਤਾ। ਭਾਗ LXII, ਨੰ. 4. ਜੁਲਾਈ 1952. ਪੰਨੇ 266–274।
17 ਦੇਸ਼। ਓਪ. cit., p. 73.
18 ਜੀਨਸਨ, ਓ. cit ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਨਾ 276.

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛਾ
I. ਵਰਤਾਰਾ
ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੁਝ ਦਵੈਤਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਕੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸਫਲ ਹੋਈ ਹੈ?
ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੁਣ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਤਹੀ ਕਵਰਿੰਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚਾ ਸੁਭਾਅ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਗੁਪਤ ਹਕੀਕਤ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਸਤੂ ਦਾ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਹੈ - ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਦਿੱਖਾਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਹਰੀ; ਉਹ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਦਿੱਖਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਬਲ ਕਿਸੇ ਅਣਜਾਣ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ (ਪ੍ਰਵੇਗ, ਭਟਕਣਾ, ਆਦਿ) ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦੇ ਕਰੰਟ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਪਤ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ (ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਲਾਈਸਿਸ, ਕਾਰਬਨ ਫਿਲਾਮੈਂਟ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਗੈਲਵੈਨੋਮੀਟਰ ਦੀ ਸੂਈ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ, ਆਦਿ)। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।
ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦਿੱਖ ਦਾ ਦਵੈਤਵਾਦ ਹੁਣ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਲੁਕਵੀਂ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਨਿਕਾਸ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਲਈ ਦਿੱਖ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਨਾਮਾਤਰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ "ਉਹ ਸੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ"; ਇਸਦਾ ਭਰਮ ਅਤੇ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉਧਾਰ ਲਈ ਗਈ ਸੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਖਾਵਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਨਾ ਲੀਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ "ਪਰਦੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਭਰਮ" ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦਿੱਖ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਤਾਂ ਦਿੱਖ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ" ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ

ਉਲਟ ਇਸਦਾ ਮਾਪ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਹੁਸਰਲ ਜਾਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ "ਪ੍ਰਤੀਭਾਸ਼ਾ" ਵਿੱਚ - ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ-ਸੰਪੂਰਨ। ਸਾਪੇਖਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਂਟ ਦੇ ਏਰਸ਼ੇਇਨੰਗ ਵਰਗਾ ਦੋਹਰਾ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੋਢੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਸੱਚੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਲਈ, ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਜੋ ਹੈ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ।
ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਦਵੈਤ ਇੱਕੋ ਹੀ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਡਿੱਗਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ "ਹੈਕਸਿਸ"

1 ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੁਣ। ਅਸੀਂ,
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਪ੍ਰਤਿਭਾ" ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਾਂਗੇ - ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰੌਸਟ ਕੋਲ "ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਸੀ" ਜਾਂ ਉਹ "ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ" ਸੀ - ਕੁਝ ਖਾਸ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਰੱਥਾ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਪ੍ਰੌਸਟ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਾ ਤਾਂ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਕੰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯੋਗਤਾ; ਇਹ ਉਹ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੇ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦਿੱਖ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰ ਹੁਣ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੱਡ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਪੋਇਨਕੇਰੇ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ ਲਈ, ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਹਕੀਕਤ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਕਰੰਟ) ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਡੂਹੇਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਹੀ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇੱਕ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਰ, ਲੜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਵੇਸੇਨਚੌ)। ਅਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਲੜੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਦਵੈਤਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ? ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਐਬਸਚੈਟੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਉਸ ਐਬਸਚੈਟੰਗ 'ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਗੁਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਐਬਸਚੈਟੰਗ ਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਤੱਕ ਗੁਣਾ ਕਰਨ ਲਈ

ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ, "ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ" ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਖ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਂਟ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਾਮਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਖ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਅਤੇ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਲੜੀ), ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਿੱਖ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਨ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦਿੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ "ਦਿਖਾਈ" ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲੀ ਚਿੰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗੀ।
II. ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਦਿੱਖ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਵਜੂਦ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਦਿੱਖ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਖੁਦ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ? ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਾਰਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਝ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ, ਜੋ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਪਹੁੰਚ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਬੋਰੀਅਤ, ਮਤਲੀ, ਆਦਿ, ਅਤੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੀ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ? ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਈਡੇਟਿਕ ਕਟੌਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਿਵੇਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਠੋਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਲਈ ਵੀ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਔਂਟਿਕ-ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਫੀਮੋਮੇਨਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਸਾਰ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸਮਰੂਪ ਤੋਂ ਸਮਰੂਪ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਦੇ ਰਸਤੇ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ: ਕੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਲੰਘਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਖਾਸ ਲਾਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਆਓ ਅੱਗੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।
ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰੰਗ, ਗੰਧ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ, ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਸਾਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਵਸਤੂ-ਸਾਰ" ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹੋਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ;

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਥੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਕੋਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ; ਵਸਤੂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ; ਹੋਂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ। ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ (être-pour-dévoiler) ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ (être dévoilé)। ਫਿਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵੱਲ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਬੋਲਦਾ ਹੈ? ਯਕੀਨਨ ਮੈਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਇਸ ਕੁਰਸੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

2 ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਮੇਜ਼
ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ - ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ, ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਪਿਛਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ" ਹੈ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੇਂਟ ਐਨਸੇਲਮ ਅਤੇ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ (ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ), ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ (ਪਦਾਰਥ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ)। ਪਿਛਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਭਾਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।
III. ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਅਤੇ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਪਰਤਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋ ਦਿੱਖ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਗਤ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਨਾ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕੋ ਅਤੇ ਕਹੋ ਕਿ ਦਿੱਖ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ? ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ "Esse est percipi" ਨੂੰ ਪਹਿਨਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਹੁਸਰਲ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਕਟੌਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਉਹ ਨੋਏਮਾ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਦਾ ਤੱਤ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ।
ਇੰਝ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰਕਲੇ ਦਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਫਾਰਮੂਲਾ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ - ਦੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ, ਦੂਜਾ ਪਰਸੀਪੀਰ ਦੀ। ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ।
ਜੇਕਰ ਹਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਫਿਰ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ essence est percipi ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਸਮਝੀ-ਧਾਰਨਾ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।

3 ਇਸ ਲਈ ਪਰਸੀਪੀਰੇ ਅਤੇ ਪਰਸੀਪੀ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੀ
ਨੀਂਹ (l’être-fondement) ਖੁਦ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਚੱਲੀਏ। ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਸੀਪੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦਿੱਖ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਸੀਪੀ ਪਰਸੀਪੀਨਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਗਿਆਨ ਲਈ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹੈ (ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ); ਯਾਨੀ ਕਿ, ਗਿਆਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹਸਰਲ ਸਮਝਦਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਨੋਏਮਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਨੋਏਸਿਸ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਾਨੂੰਨ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨੋਏਸਿਸ ਉਸਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਖਾਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ

"ਜਾਣਨਾ ਜਾਣਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਿਹਤਰ ਗਿਆਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਉਹ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ।
ਸਾਡੇ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ-ਜਾਣਕਾਰ ਦਯਾਦ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਵਾਰੀ-ਵਾਰੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਤੀਜਾ ਪਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਲੜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਪਦ 'ਤੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ, ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਣਕਾਰ, ਜਾਣਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਣਜਾਣ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਵੈ- ਚੇਤੰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਪਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਰੀਗ੍ਰੇਸ (ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰ, ਆਦਿ) ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜੋੜਾਂਗੇ: ਇਸਨੂੰ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਆਖਰਕਾਰ ਇਸ ਦਯਾਦ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ? ਸਵੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੋਹਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਛੜਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ, ਗੈਰ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਮਾਣ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਰਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਾਹਰ ਵੱਲ, ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੀ ਅਨੁਭਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਿਗਰਟਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਿਗਰਟਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਇੱਕ ਦਰਜਨ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਬੱਚੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜੋੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੈੱਟ ਕਰਦੇ

ਹਨ। ਪਿਆਗੇਟ ਦੇ ਟੈਸਟ, ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਲੇਨ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਿਗਰਟਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਰਜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਜੋੜਨ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ, ਸੱਚਮੁੱਚ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, "ਤੁਸੀਂ ਉੱਥੇ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ?" ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ ਗਿਣਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।" ਇਹ ਜਵਾਬ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਲ-ਪਲ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਲੰਘ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੁਰੰਤ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਹੈ ਜੋ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜੋੜਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਜੋੜ ਮੇਰੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਥੀਮ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ? ਇਸ ਥੀਮ ਨੂੰ ਏਕੀਕਰਨ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਗਟ (révélante-révélée) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲਈ, ਗਿਣਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।
ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਹੋਵਾਂ? ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ "ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ" ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਹਰ ਚੇਤੰਨ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਕ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ "ਸਵੈ ਦੀ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਸਵੈ ਦਾ" ਅਜੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ "ਦਾ" ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਾਂਗੇ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਆਕਰਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।)

4

ਇਸ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਸਤੂ ਤਿੰਨ ਅਯਾਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਇਰਾਦਾ, ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਰੰਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਰਾਦਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਕੋਈ

ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨ (ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਮੁਸੀਬਤ, ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਏਰਲੇਬਨਿਸ) ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ - ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸਦੀ ਭੌਤਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਸ ਸਾਰਣੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵਤਾ ਹੋਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਚੇਤੰਨ" ਨਾਲ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਬਲੌਟਰ ਨੂੰ "ਲਾਲ" ਨਾਲ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ - ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ - ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਜੋਂ, ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ "ਪਹਿਲਾਂ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ - ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਿਰਫ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਸਿੱਧੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਨੰਦ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ। ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲੋਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਭਾਵ "ਖੁਸ਼ੀ" ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਦਾਗ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ (ਅਚੇਤਨ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ) ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਿਰਨਾਂ ਦੀ ਪੈਨਸਿਲ ਵਾਂਗ "ਚੇਤਨਾ" ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਵਿਭਾਜਿਤ, ਅਵਿਭਾਜਿਤ ਜੀਵ ਹੈ - ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਣਾਂ ਵਰਗੇ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਕਿ ਅੰਦਰੋਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਨੰਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਗੱਲ ਹੈ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਲਿਖਿਆ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਹੀਂ): "ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ 'ਕਿਵੇਂ' (ਸਾਰ), ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ (ਹੋਂਦ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ 'ਤੇ, ਇਹ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕ੍ਰਮ।
ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਸਰਲ "ਤੱਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ

ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਦਾ ਸਾਰ ਹੋਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਅਨੰਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਦਾ ਤੱਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਖਾਵੇ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸਮੁੱਚਾ ਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ (ਹੋਣ) ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਵੇ। ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਬਹੁਤ ਆਮ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਰਧ-ਚੇਤੰਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵਟੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਬਣਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਸਵੈ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ () ਕਰੇਗੀ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਵੈ ਦੇ ਕਾਰਨ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਿਆਣਪ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀ, ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦਾ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਹੋ ਸਕਦੀ। ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਤ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ "ਉਤਪੰਨ" ਹੁੰਦੀ ਹੈ।5
ਇਹਨਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲ ਆਵੇਗੀ। ਪਰ ਜੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੇ। ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਸਵੈ-ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ" ਹੋਂਦ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪੈਸਿਵ ਹੋਂਦ; ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜੜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ "ਆਇਆ" ਹੈ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ "ਕਿੱਥੋਂ" ਆਵੇਗੀ? ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ ਦੇ ਲਿੰਬੋ ਤੋਂ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਲਿੰਬੋ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਚੇਤੰਨ (ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ) ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ

ਕਿਵੇਂ ਸਥਾਈ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਮਹਾਨ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇੱਕ ਕੰਟੀਨਸ਼ੀਆ ਮੁੰਡੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਪੂਰਨਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਤਰਕਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਮਸ਼ਹੂਰ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਜਾਣਿਆ ਪੂਰਨਤਾ ਹੁਣ ਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇੱਥੇ ਪੂਰਨਤਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਗਲਤੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਤੱਤ ਉੱਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ "ਦਿੱਖ" ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਡਿਗਰੀ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ) - ਇਹ ਇਸ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
IV. ਪਰਸੀਪੀ ਦਾ ਵਜੂਦ
ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਣ ਖੁਦ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਪਰਸੀਪੀ" ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀਅਨਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਹਿਲਾ ਜੀਵ ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਪੂਰਨ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਖੁਦ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਵ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਗਿਆਨਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਫੜ ਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਢੰਗ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ

ਹੈ ਬਲਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹੁਸਰਲ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਾਂ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਖ ਲਈ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੱਢਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਬਹਾਲ ਕਰੇਗੀ। ਕੀ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਜਵਾਬ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀਆਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂਗੇ।
ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸਾਰਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਆ ਟੇਬਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਹੈ। ਸਾਰਣੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ - ਭਾਵ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਟੱਲਤਾ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਸੇ ਕਾਰਨ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਤਰਕ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਤਰ ਸਾਰਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ। ਆਓ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਰਸੀਪੀਨਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ
- ਭਾਵ, ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ - ਜਿੰਨਾ ਟੇਬਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ।
ਹੁਣ ਪਰਸੀਪੀ ਦਾ ਮੋਡ ਪੈਸਿਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਪਰਸੀਪੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ। ਸਾਪੇਖਤਾ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ - ਇਹ ਤੱਤ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪਰਸੀਪੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੈਸਿਵਟੀ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਂ ਪੈਸਿਵ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਨਾ ਤਾਂ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਸਮਰਥਨ ਲਈ, ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਪੈਸਿਵਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ" ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ "ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਨ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ "ਉਹ-ਜਿਸਨੂੰ-ਨਾਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ" ਬਣਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਖਾਤੇ 'ਤੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਪਰਾਧ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ

[redacted][6]

ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਧੁੰਦਲੇ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਕਿਵੇਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਹਾਈਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹੁਸਰਲ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨੋਸਿਸ ਲਈ ਹਾਈਲੈਟਿਕ ਸਟ੍ਰੈਟਮ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂਕਤਾ ਵੱਲ ਕਿਵੇਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਾਇਲ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੋਵੇਂ ਦੇਣ ਨਾਲ, ਹਸਰਲ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਦਿੱਤੀ, ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਜੀਵ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਰਸੀਪੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਸਾਪੇਖਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹੋਂਦ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ? ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਭਾਵੇਂ ਅਸਥਾਈ ਹੀ ਇਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖਤਾ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦੋ ਨਿਰਧਾਰਨ, ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਤੱਤ ਇਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ: ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਜੁੜੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘਟਾ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।
V. ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ
ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੇਖਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ

ਪਰਸੀਪੀਅਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।
ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਰ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ: ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।7 ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ, ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪੀਲ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੁਸਰਲ ਲਈ, ਸਿਰਫ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹਾਈਲੇਟਿਕ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਦਾ ਐਨੀਮੇਸ਼ਨ ਜੋ ਇਸ ਹਾਈਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪੂਰਤੀ (ਏਰਫੁਲੰਗ) ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਇਰਾਦੇ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।
ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਰਾਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿੱਖਾਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜੋ ਕਿ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ - ਭਾਵੇਂ ਅਨੰਤ ਸੰਖਿਆ ਵਿੱਚ ਵੀ - ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਣਗੇ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ, ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਖੁਸ਼ੀ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਡਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਦਿੱਖ ਹੋਰ

ਦਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨਹੀਂ - ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ, ਇੱਕ ਘਾਟ ਨਹੀਂ - ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ। ਹੱਥ ਦੀ ਚਾਲਾਕੀ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ 'ਤੇ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ; ਉਦੇਸ਼ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਅਟੱਲਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲੇਗਾ, ਨਾ ਹੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ। ਪਰ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਸਰਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਉਹ ਨੋਇਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ, ਨੋਇਸਿਸ ਦਾ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨੋਇਮਾ ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਵਫ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਹ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿ ਇਸ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਉਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਇਰਾਦੇਦਾਰੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਸਨੇ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਿਆ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਸਟੀਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਦੀ। ਨਾ ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ, ਜੇਕਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ "ਸ਼ੁੱਧ" ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ (ਹੋਣ ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਵਜੋਂ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟ। ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਸਿਰਫ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਖੰਡਨ ਦੀ ਇੱਕ ਗੂੰਜ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੂਝ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਾਨਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣਾ ਸਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਉਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਡੇਸੀਨ ਲਈ ਰਾਖਵੀਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਨੌਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਦਾ, ਤੰਬਾਕੂ ਦੇ ਇਸ ਪੈਕੇਜ ਦਾ, ਦੀਵੇ ਦਾ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਓਨੀ ਦੂਰ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਦੂਰ ਤੱਕ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਸਦਾ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ (lui-même en soi)।
VI. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ
ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੋਂਦ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਰਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਔਨਟਿਕ-ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਔਨਟਿਕ ਨੂੰ ਔਨਟਿਕ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਕਾਲਸਟਿਕ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਰਥ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦੀ ਦੁਬਾਰਾ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਸਮੇਤ। ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ

ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਪੱਖਪਾਤ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀਵਾਦ" ਕਹਾਂਗੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਐਕਸ ਨਿਹਿਲੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੀ, ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਵੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਹੈ; ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਰਚਨਾ ਦੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।
ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਣ-ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਹ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਰਿਆ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ ਇੱਕ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਸਾਡੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਉਸ ਅੰਤ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦੇ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਧਨ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਬਿਲਕੁਲ, ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹੋਂਦ ਸਰਗਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਕ ਅੰਤ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪੈਸਿਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਸਿਵ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੈਸਿਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।
ਹੋਂਦ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਵੀ। ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਉਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ - ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਰਪੂਰਤਾ ਅਤੇ ਨੋਸਿਸ ਵਿੱਚ ਨੋਇਮਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅੰਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ - ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ

ਵਿੱਚ। ਇਹ ਨੋਸਿਸ ਵਿੱਚ ਨੋਇਮਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ "ਅਨਿਯਮਤਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਥਿਰਤਾ ਅਜੇ ਵੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਮਾਮੂਲੀ ਵਾਪਸੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਸਵੈ ਤੋਂ ਦੂਰ। ਪਰ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਜੋ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪਹਿਲੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਜਿਵੇਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਸਵੈ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਪਹਿਲਾ ਫਾਰਮੂਲਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਨ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੇ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਫਾਰਮੂਲਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਖੇਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਨਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਉਸ ਦਾ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।
ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਾਕੰਸ਼ ਵਿੱਚ "ਹੈ" ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਜੀਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਖੇਤਰੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ "ਬਿਨਾਂ" ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਹਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਨਿਰਣੇ, ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ

ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਿਉਂ ਹਨ? ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਖੇਤਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ? ਜੇਕਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੋਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੋਰ ਕੀ ਹੱਲ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਵੇਂ ਅੰਤਰ-ਅਵਸਥਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?
ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਮੈਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਲਿਖੀ ਹੈ।
1 ਯੂਨਾਨੀ ਤੋਂ। ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ "exis" ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
2 ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੋਵੇਗੀ, "ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਇਸਦਾ ਸਵਾਲ।" ਟ੍ਰ.
3 ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਵੱਈਏ ਨਾਲ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਕਿਰਿਆ" ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ।
4 ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਾਕ-ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ "of" ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹੁਣ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਹਕਰਣ (de) soi ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਕਰਾਂਗਾ। ਟ੍ਰ.
5 ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ (1) ਕੁਝ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। (2) ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ।
6 ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਿਖਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।
7 ਭਾਵ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਬੱਧ ਹੋ ਜਾਣ। ਟ੍ਰ.

□□□ □□□□□

□□□ □□ □□ □□□ □□ □□□□□□

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ I. ਸਵਾਲ
ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਖੋਜੇ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਦਕਿਸਮਤ ਪਹੁੰਚ ਚੁਣੀ ਹੈ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਿਆ। ਉਸਨੇ ਫਿਰ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਈ ਜਿੱਥੇ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਮੇਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਇਆ - ਯਾਨੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ। ਉਸਦੀ ਸਲਾਹ ਕੀਮਤੀ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿਵੇਂ ਉਸਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਜੋ ਯਾਦ ਦਿਵਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠੇ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਕਵਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।
ਐਮ. ਲਾਪੋਰਟੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਉਦੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕੰਕਰੀਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਲਈ ਲਾਲ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੰਗ ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਚੀਜ਼, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਕੰਕਰੀਟ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਰੋਤ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਗਟ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੰਕਰੀਟ ਸਿਰਫ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ, ਸਿਰਫ ਪਲਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੰਕਰੀਟ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਸ ਖਾਸ ਮਿਲਾਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ "ਅਨੁਭਵ" 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਹਸਰਲ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਕਟੌਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨੋਮਾ-ਸਬੰਧਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਮੂਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਸੰਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਪਦਾਰਥ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੋਲ੍ਹਣ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਚਤੁਰਾਈ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ-ਸੰਸਾਰ-ਵਿੱਚ-ਹੈ। ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ: (1) ਉਹ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ-

ਵਿੱਚ-ਹੋਣਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? (2) ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਲਈ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਦੋਵੇਂ ਸਵਾਲ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਭਰ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਚਰਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਚਰਣ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਯਥਾਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ ਨਾ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।
ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕਈਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ, "ਮਨੁੱਖ-ਸੰਸਾਰ" ਸਬੰਧ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪੈਟਰਨ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕੇ। ਹੁਣ ਇਹੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਸਾਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹਾਂ, "ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਮੈਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਸਵਾਲਕਰਤਾ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਜੋ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਵਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਪੰਨੇ 'ਤੇ ਛਾਪੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ?
ਹਰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਹਰ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਘੱਟ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਜੀਵ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਵਾਬ "ਹਾਂ" ਜਾਂ "ਨਹੀਂ" ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜੋ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, "ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ?" ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨਾਲ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ

ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਜਾਂ "ਕੋਈ ਨਹੀਂ" ਜਾਂ "ਕਦੇ ਨਹੀਂ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹਾਂ, "ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਨਹੀਂ, ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤੱਥ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।
ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਤਾਏਗਾ; ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਜੀਵ ਤੋਂ ਸਿੱਖਾਂਗਾ ਕਿ ਮੰਗਿਆ ਗਿਆ ਆਚਰਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਕਹਿਣਾ ਇੱਥੇ "ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜਵਾਬ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਵਾਬ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਉਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸਥਾਈ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉੱਤਰ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੋ ਗੈਰ-ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੁਲ ਹੈ: ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ, ਅਲੌਕਿਕ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਸੱਚ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਵਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਲਕਰਤਾ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕੀਏ, "ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ।" ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਸੀਮਾ ਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ। ਇਹ ਤੀਹਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲ ਪਏ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵੱਲ ਲੈ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਵੇਖੋ, ਜਿਸ ਪਲ ਅਸੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਸਾਡੇ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਜਵਾਬ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ ਉਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਸੂਤਰੀਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ: "ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ।"
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ - ਅਣਹੋਂਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਣਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ

ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਆਮ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਬਟੂਏ ਵਿੱਚ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਮਿਲਦੇ ਹਨ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸੇਗਾ, ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਦੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਦੇ ਨੋਟ ਗਿਣੇ ਹਨ। ਸਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ (ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੁਲਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਇੱਕ ਗੁਣ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਿਰਣੇ- ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, "X ਨਹੀਂ ਹੈ" ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕਾਰਜ।
ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਕਿੱਥੇ ਲੈ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਸਮਰਥਕ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਗੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਿਰਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਾਂਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ, ਜੋ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਪੁਲਾ "ਹੈ" ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਕੋਪੁਲਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ (ਅਲੱਗ) ਨੂੰ ਛਾਂਟਣ ਦਾ ਦਸਤੀ ਸੰਚਾਲਨ ਅਤੇ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ (ਯੂਨੀਅਨ) ਦਾ ਦਸਤੀ ਸੰਚਾਲਨ ਦੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਚਰਣ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, "ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੇ "ਅੰਤ ਵਿੱਚ" ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਥਿਰ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਦੋ ਪੂਰੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਜੇਕਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਿਰਣਾ, ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ, ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਤ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਨੋਮਾ-ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਤੱਤ ਇਸਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਿਕ ਏਕਤਾ, ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ, ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਸਟੋਇਕ ਆਪਣੇ "ਲੈਕਟਨ" 'ਤੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

1 ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਨਿਖੇਧੀ ਨਿਆਂਇਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ

ਅਸਲ ਬਣਤਰ, ਮੂਲ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਨੂੰ ਨਿਖੇਧੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਲ ਭੇਜਦੀ ਹੈ।
ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਜੀਵ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਉਮੀਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਲੱਭਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਗੈਰ-ਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਗੈਰ-ਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਸਰਲ ਦੇ ਨੋਏਮਾ ਦੇ ਸਟੋਇਕ "ਲੈਕਟਨ" ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦੇ।
ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਣ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਾਲੇ ਨਿਰਣੇ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਨਿਰਣਾ ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਜੀਨਸ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਕਾਰ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ, ਸਪਾਰਕ ਪਲੱਗ, ਆਦਿ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਘੜੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਰੁਕਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਘੜੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ ਜੋ ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਕਰੇਗਾ। ਮੈਂ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਘੜੀ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਸੰਭਵ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਵਿੱਚ "ਉੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ"। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਸਵਾਲ ਦੀ ਸਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਆਦਮੀਆਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਇਹ

ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੈਫੇ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਸੈਟਿੰਗ ਦਾ ਹਰ ਤੱਤ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼, ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਚੁੱਕਣ ਲਈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਅਭੇਦੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਲਈ; ਇਹ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਾਰੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਮੇਰੇ ਅੰਤਰ-ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦੇ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਰੋਕਦੇ ਹਨ (ਕੀ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?) ਅਤੇ ਜੋ ਜਲਦੀ ਹੀ ਬਿਲਕੁਲ ਸੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਚਿਹਰਾ "ਨਹੀਂ" ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਖੋਜ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਅੰਤਰ-ਅੰਤ ਇੱਕ ਠੋਸ ਤੱਤ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਵੇਗੀ, ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਚਿਹਰੇ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਕੈਫੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਲਵੇਗਾ।
ਪਰ ਹੁਣ ਪੀਅਰ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਪੀਅਰ ਪੂਰੇ ਕੈਫੇ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕੈਫੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕੈਫੇ ਜ਼ਮੀਨੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਿਰਫ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਧਿਆਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਮੇਰੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਕੈਫੇ ਦੀਆਂ ਠੋਸ, ਅਸਲ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰੰਤਰ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਪੀਅਰ ਕੈਫੇ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਜੋ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਹੈ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਲਈ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ - "ਪੀਅਰ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਅਸਲ ਉਮੀਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਉਮੀਦ ਨੇ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇੱਕ ਅਸਲ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਵਾਪਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ

ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਸੈਟਿੰਗ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨਿਰਣੇ ਜੋ ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਵੈਲਿੰਗਟਨ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਾਲ ਵੈਲੇਰੀ ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਦਿ।"—ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਅਰਥ ਹੈ; ਉਹ ਅਸਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਉਪਯੋਗ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਕੈਫੇ ਅਤੇ ਵੈਲਿੰਗਟਨ ਜਾਂ ਵੈਲੇਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇੱਥੇ ਸਬੰਧ "ਨਹੀਂ ਹੈ" ਸਿਰਫ਼ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਦਾਹਰਣ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ; ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੋ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਅਤੇ ਸਮਰਥਿਤ ਹੈ।
ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਵੇਖੀਏ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਨਿਰਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਜੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ: "ਮੇਰੇ ਬਟੂਏ ਵਿੱਚ 1300 ਫ੍ਰੈਂਕ ਹਨ।" ਫਿਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ, ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਤੱਥ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ: "ਮੈਨੂੰ 1500 ਫ੍ਰੈਂਕ ਮਿਲਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਸੀ।" ਉੱਥੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਸਲ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਤੱਥ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿੱਥੇ ਰੱਖਣਾ ਹੈ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਉਪਯੋਗ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ" ਨੂੰ ਛਾਂਟਣ ਅਤੇ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੇ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਅਚਾਨਕ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਅਚਾਨਕ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇੱਕ ਜੀਵ (ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ) ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੈ, ਜੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਲੱਗ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਫੈਸਲਿਆਂ 'ਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਸੈੱਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪੁਰਾਣੇ ਨਿਰਣੇ ਤੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲਈ ਲਿਆ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਖੋਜ ਵਾਂਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇਸ ਕੰਧ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨਾ

ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।"

3

ਹੇਗਲ 'ਤੇ ਉਹੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੇ ਸੇਨੇ ਨੇ ਹੈਮਲਿਨ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ: "ਹਰੇਕ ਹੇਠਲਾ ਸ਼ਬਦ ਉੱਚ ਸ਼ਬਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੰਕਰੀਟ 'ਤੇ ਸਾਰ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।" ਹੇਗਲ ਲਈ ਸੱਚਾ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਮੂਰਤ ਪਲਾਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਕ ਦੀ ਲੋੜ ਕਰਕੇ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਗਰੀਬ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੀਏ - ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਰ ਵੱਲ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ। ਦਰਅਸਲ "ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਹਨ', ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, 'ਹੋਣਾ ਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।' ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸੱਚਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"

4

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਜਾਣਾ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, "ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀ ਤਤਕਾਲਤਾ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸਨੂੰ "ਸੱਚ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ" ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਤਰਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਪਾਵਾਂਗੇ, ਜੋ ਕਿ "ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੂੰ ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ।"
ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣਾ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਉਲਟ "ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"। ਹੇਗਲ ਤਰਕ (ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਦੇ) ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ" "ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਤੁਰੰਤ ਪਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਕੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਧਾਰਨ ਪਛਾਣ, ਪੂਰੀ ਖਾਲੀਪਣ, ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵੱਖਰੇ ਹਨ; ਪਰ "ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਅੰਤਰ ਅਜੇ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੁਰੰਤ ਪਲ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਇਸ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਏ ਹੈ।"

5 ਇਸਦਾ ਠੋਸ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਸਵਰਗ
ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।"

6

ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਜੇ ਵੀ ਹੇਗਲੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਲੈਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਮੂਲ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਸੰਖੇਪ ਨੂੰ ਉਸ ਠੋਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤ ਕੰਕਰੀਟ ਨਾਲ

ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕੋ ਸਮੱਗਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਅਭੇਦ ਜੋ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਅਭੇਦਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਿ ਸਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਤੇ ਕੀ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦਾ, "ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਜਾਂ ਸਮੱਗਰੀ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਜੋ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇਵੇਗਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਰੋਕੇਗਾ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।"
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇਧੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੋਜੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖੇਡ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਜਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦਿਓ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਨ ਘਣਤਾ ਦੇ ਇਸ ਨਿਊਕਲੀਅਸ 'ਤੇ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "(ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ) ਖਾਲੀ ਅਮੂਰਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਖਾਲੀ ਹੈ,"7 ਉਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖਾਲੀਪਣ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ।

8 ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਤੋਂ
ਖਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੀਗਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਨਹੀਂ' ਦਾ ਅਟੱਲ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਅਭੇਦ ਪੁੰਜ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਥਾਹ ਖੱਡ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਕਰੀਏ ਜਿਸ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਵਿਅਕਤੀ' ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।9 ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, "ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਛੂਹੋ," ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਹੀ, ਉਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਤੋਂ

ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਜਨਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪਤਾ।" ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਸੁਕਰਾਤ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ, "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ," ਦੇ ਨਾਲ, ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੁਆਰਾ ਸੱਚ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਇਸ ਪਲ ਲਈ ਭੋਲੇਪਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੀ ਸੀ", ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ "ਪਹਿਲਾਂ" ਇਸ "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਵਾਂਗ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਛਾਖੜੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਜੋ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹਾਂ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੂਲ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਹਰ ਪੂਰੇ ਦੇ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਅਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਆਧਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਾਨ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਜੋ ਕਿ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਵਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਆਗਮਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਲੌਕਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਭਵ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ" ਜਾਣ ਤੋਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪਿਛਲਾਪਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੀਆਂ ਪਰਸਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤਣਾਅ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਨਵੀਂ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ।10

"ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਸਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ "ਲਟਕਿਆ" ਹੈ। ਪੀੜਾ ਇਸ ਦੋਹਰੀ, ਸਦੀਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਸ ਪਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ, "ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ ਹੈ?" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਇੱਥੇ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਹੱਲ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?
ਯਕੀਨਨ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਡਰ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਪਰ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿੱਥੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ? ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਿਖੇਧੀ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਓਨਾ ਅਭੇਦ ਖਾਲੀਪਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਭੇਸ ਵਾਲੀ ਹੋਰਤਾ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਇਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਉਭਾਰ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਇਨਕਾਰ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ? ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਕਿ "ਪਰ੍ਹੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਹੁਣ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਡੇਸੀਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਹੈ; ਇਹ "ਦੂਰੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੀਵ" ਹੈ; ਇਹ ਦੇਖਭਾਲ ਹੈ; ਇਹ "ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਹ ਸਭ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ ਹੈ", ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ ਹੈ", ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਪਾਰ" ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ

ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੇਗਲ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਸਾਨੂੰ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮਨ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?" ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸਵਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਜੇਕਰ ਨਿਖੇਧੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਹੈ, ਤਾਂ 'ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ' ਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕੇ?" ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਵਾਲੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜੀਵ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹਾਈਡੇਗਰ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੀ ਫਾਇਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨਿਖੇਧੀ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੰਯੋਜਕ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਉਭਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਛੋਟੇ ਪੂਲ ਲਈ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪਲ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਪੀਅਰੇ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ," "ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਪੈਸੇ ਨਹੀਂ ਹਨ," ਆਦਿ। ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਫੈਸਲਿਆਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਲਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਨਕਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਰਵਉੱਚ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਸਰਵਉੱਚ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਰਵਉੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੇਗਲੀਅਨ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨਹੀਂ - ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਤੇ ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਹੇਗਲ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹਨਾਂ ਸਧਾਰਨ, ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੈਂਟੋਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ" - "ਉਸਦੇ ਦੇਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ" - "ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ"), ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਜੇਕਰ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਅਧੂਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ, ਸਾਰੇ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ, ਸਾਰੇ ਅਲੋਪ ਹੋਏ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ

V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ
ਇਸ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨਾ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਵਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਮਾਪਣਾ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ। ਫਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ। ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਪਿਆ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਜੇਕਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੇ ਜਦੋਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ 'ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ 'ਵਸਤੂ' ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕੀਏ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ 'ਨਹੀਂ' ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਸਮਝਿਆ ਕਿ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਪੂਰਕ, ਅਮੂਰਤ ਧਾਰਨਾ ਵਜੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਮਾਹੌਲ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ 'ਵਸਤੂ' ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੀਏ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਨਹੀਂ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਕ 'ਨਹੀਂ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ 'ਵਸਤੂ' ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਪੂਰਨ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇਸਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਵਾਲ ਜੋ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਜੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ" ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ?
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ" ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਖਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ,"14 ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ) ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਆਵੇ? ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੋਂਦ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਇਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ

ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਉਸ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਟੋਇਕ ਕਾਰਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਜਾਂ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕੇ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਵਿੱਚ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨੂੰ ਇੱਕ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਜਿਸਦੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਸਿੱਖਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸ ਨਾਜ਼ੁਕ, ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਉਸ ਆਚਰਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ ਮਦਦ ਮਿਲੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਸਾਨੂੰ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਹਰ ਸਵਾਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਜਾਂ ਇਹ ਜੀਵ ਪਰਦਾ ਹੈ; ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਸਵਾਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ 'ਨਹੀਂ' ਵਾਪਸੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਰਣ ਲੜੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਅਸਲ ਕਾਰਨ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਹੋਂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਹੱਥੇ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ

ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ - ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੁੰਜ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸੋਧ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਿਟਾਇਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਟੋਇਕਸ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਾਮ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਜਵਾਬ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕੀ ਹੈ?
ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜਿੱਠਣਾ ਅਜੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

15 ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ
ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਕਦਮ ਪੂਰੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਉਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਇਲਾਜ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੱਕੀ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ, , ਆਦਿ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਵੈ- ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਫੈਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਅੱਤਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਲੇਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ

ਹੀਗਲ ਮਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਵਿਚੋਲਗੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਨਕਾਰਾਤਮਕ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੁਝਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਚਤ ਦੇਖਣਾ; ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਂਟਾਨੋ ਦੀ ਇਰਾਦੇਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਸ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ, ਸ਼ੱਕ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਿਘਾਰ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਕੇ, ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸੀਮ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦੁਆਰਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।
ਕਿਸੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕਮਰਾ, ਉਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਸਨੇ ਪੰਨੇ ਪਲਟੇ, ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਛੂਹਿਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ; ਭਾਵ, ਪੂਰੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ। ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਸਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਕੁੱਤੇ-ਕੰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪੀਅਰੇ ਨੇ ਪੰਨੇ ਪਲਟੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਉਹ ਹੁਣ ਪੰਨੇ ਨਹੀਂ ਪਲਟਦੇ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਮਝਦਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਲਟੇ ਹੋਏ, ਘਸੇ ਹੋਏ ਪੰਨਿਆਂ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਵਾਲੀਅਮ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ, ਦੀਵੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਜ਼ ਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਵਾਂਗ ਫੈਡੋ ਵਿੱਚ ਨੇੜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਲੀਰ ਜਾਂ ਸਿਥਾਰਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਛੂਹਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੀਏ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੁੱਗਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ: ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚਿੱਤਰ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਕਿ ਪੀਅਰ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਥੇ ਹੈ।
ਇਹ ਸੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਟੈਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਪੇਅਰ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ

[17]

ਸਖ਼ਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਦੁਖੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਸਿਰਫ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਖੱਡ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਭਿਆਨਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਭਿਆਨਕਤਾ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਉਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅੰਤਮ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਮ ਵਿਕਾਸਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਸਗੋਂ ਲੋੜ, ਅਪੀਲ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ।
ਹੁਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਬਣੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ; ਇਹ ਡਰਾਉਣੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਆਚਰਣ ਦੇ "ਕਾਰਨ ਨਾ ਹੋਣ" ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਨੂੰ ਲੋੜ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਡਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਰਸਤੇ ਦੇ ਮੋੜ 'ਤੇ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਵਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਜੂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਫਿਸਲ ਗਈ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ (ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ), ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਾ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼, ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਰਾਜ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵਜੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਚਰਣ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੱਡ ਉੱਤੇ ਸੁੱਟਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ) ਦੀ ਦਿੱਖ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਕੁੰਡ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ। ਨਿਰਣਾਇਕ ਆਚਰਣ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਸਵੈ

ਹੈ। ਫਿਰ ਦੁੱਖ ਡਰ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਡਰ ਅਲੌਕਿਕ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਡਰ ਹੈ।
ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ ਸਮਝਣਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮਨੋਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ-ਸਥਾਨਿਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੁਣ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਕੇ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੋਰ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: (1) ਚੇਤਨਾ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। (2) ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਾ-ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।
ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮੇਰੇ ਤੋਂ

ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸਨ ਜੋ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੂਏਬਾਜ਼ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਖੇਡਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਵੈ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ "ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਇਹ ਸਵੈ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ। ਸਵੈ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਪੀੜ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੇਗਲ ਦੇ ਕਥਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਵੇਸਨ ਇਸਟ ਗਵੇਸਨ ਇਸਟ ਸੀ।" ਸਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹਰ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ "ਉਹ ਹੈ" ਫਾਰਮੂਲੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਜੋ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਪੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਸਥਾਈ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਜੀਵਤ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਓਵਰਫਲੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਪਿਛਾਖੜੀ ਸਮਝ ਦੇ ਸਥਾਈ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਇੱਕ ਮੰਗ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਹਾਰੇ ਦੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਪੀੜ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪੀੜਾ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਈ ਅਤੇ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਪੀੜਾ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੀੜਾ ਮੇਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਵਸਥਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਦੁਰਲੱਭਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?
ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੀ ਦੁਖੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਦੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਕੱਟੀ ਹੋਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਈ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੁਝ ਵੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਬਹਾਨੇ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਹੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ

ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕੱਲ੍ਹ ਜਾਰੀ ਰੱਖਾਂਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਕੱਲ੍ਹ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਦੁੱਖ ਕੰਮ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਕੀ ਇਹ ਕੰਮ ਲਿਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ?" ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਕੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਜਿਹੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਦੁਹਰਾਓ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਕਾਫ਼ੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਹੈ? ਕੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ?" ਆਦਿ—ਉਹ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।
ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੁਖੀ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਸੀ - ਮੈਂ "ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ," ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਮੇਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਮੈਂ "ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ," ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ: ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਦੂਰ ਦਾ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ "ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ;" ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਈ, ਦੂਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੀ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਿਰਫ਼ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਰੱਖ ਕੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਮੌਜੂਦਾ, ਮੌਜੂਦਾ ਵਾਕ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਾਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਹਰ ਪਲ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਰੁੱਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਜਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਵੇਰੇ ਜੋ ਅਲਾਰਮ ਵੱਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ 'ਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਲਾਰਮ ਦੇ ਸੰਮਨ ਨੂੰ ਸੰਮਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਉੱਠਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉੱਠਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, "ਕੀ ਕੰਮ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ?" ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ, ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਘੰਟੀ ਵੱਜਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਸੰਮਨ 'ਤੇ ਉੱਠਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਮੈਨੂੰ ਦੁਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਗਾਰੰਟੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਅਲਾਰਮ ਘੜੀ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਨੈਤਿਕ ਪੀੜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਹ ਮੰਗਾਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਨੀਂਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮੁੱਲ ਜੋ ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ। ਮੁੱਲ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਮੁੱਲ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਮੈਂ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀਯੋਗ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੀਂਹ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ 'ਤੇ ਦੁਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਦੁਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ "ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਪਾਏ" ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ।
ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਰਵੱਈਆ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਦੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਵਿਚੋਲਗੀ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਤੁਰੰਤ ਸੰਸਾਰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਮੁੱਲਾਂ

ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਭਾਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਹਾਨੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮੂਲ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਕਹਿਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲ "ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ"।
ਕੀ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਣਤਰਾਂ ਸਾਡੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਜਾਂ ਲੁਕਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ, ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰੇਕ ਹਕੀਕਤ - ਮੇਰੀ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ - ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਦੁਰਘਟਨਾ ਸਬੰਧ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ "ਨਾ ਦੇਖਣ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਾ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਉਹੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਭੱਜਣ ਦੀ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪੀੜਾ, ਪੀੜਾ ਦਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਉਦੇਸ਼, ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ, ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕੋ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਨਾ ਜਾਣਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੀੜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਿਣ 'ਤੇ, ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਲੁਕਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਟਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਦੁੱਖ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ "ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਹਾਂ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਕੱਢਣ ਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੈ; ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਚਰਣ, ਜੋ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵੱਖਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋ ਮਨੁੱਖੀ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਹੁਣ ਕਾਫ਼ੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਧੱਕਣ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕੀਮਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੋਈ ਖਾਸ ਵਿਵਹਾਰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਵਾਲ ਅਜਿਹੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਹੈ - ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ 'ਗ਼ੌਤ' ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸ਼ੱਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੋਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ "ਨੈਗੇਟਿਟੀਜ਼" ਨਾਮਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੱਭੀ ਜਾਵੇ ਜੋ ਕਿ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ, ਤੁਰੰਤ ਕੋਜਿਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਮੂਲ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਚੇਤਨਾ

ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਸਕੇ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਨਵੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਨਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਆਚਰਣ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਇਹ ਆਚਰਣ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕੀਏ - ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਭੱਜਣ ਲਈ-ਦੁੱਖੀ-ਪੀੜਤ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ - ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ-ਨਾ-ਹੋਣ ਵਾਲੀ-ਹੋਣ ਵਾਲੀ-ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਦਾ ਅਗਲਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਧਰੰਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੁਰੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਕੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਤੁਰੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ?
1 ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਜਾਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਨਾਮਾਤਰ ਹੋਵੇ—ਜਿਵੇਂ ਸਪੇਸ ਜਾਂ ਸਮਾਂ। ਟ੍ਰ.
2 ਜਾਣ-ਪਛਾਣ v. P. c. 2cd. Lefebvre ਦੁਆਰਾ ਹਵਾਲਾ Eξxxiv: Morceaux choisis.
3 Laporte: Le Problème de I’Abstraction, p. 25 (ਪ੍ਰੈਸਜ਼ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀਆਂ, 1940)।
4 ਤਰਕ 'ਤੇ ਗ੍ਰੰਥ, ਜੋ ਕਿ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ 1808 ਅਤੇ 1811 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਨੂਰਮਬਰਗ ਦੇ ਜਿਮਨੇਜ਼ੀਅਮ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕੋਰਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ।
5 ਹੀਗਲ: P.c-E.988
6 ਹੀਗਲ: ਗ੍ਰੇਟਰ ਲਾਜਿਕ, ਅਧਿਆਇ 1।
7 ਪੀ. ਸੀ. 2 ਐਡ. E. ξLxxxvii.
8 ਇਹ ਬਹੁਤ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਹੀਗਲ ਪਹਿਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਹਰ ਨਕਾਰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਕਾਰ ਹੈ"; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।
9 Ne … rien = “nothing” ਦੇ ਉਲਟ ne … personne = “nobody”, ਜੋ ਕਿ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਾਕ-ਵਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
10 ਹਾਈਡੇਗਰ: Qu’est-ce que la metaphysique (Corbin, N.R.F. 1938 ਦੁਆਰਾ Tr.)। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ "What is Metaphysics?" Tr. R.F.C. Hull ਅਤੇ Alan Crick ਦੁਆਰਾ। Ed. by Werner Brock, Henry Regnery. 1949 ਵਿੱਚ Existence and Being ਤੋਂ।
11 ਹਾਈਡੇਗਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕੰਸ਼ "ਦਾਸ ਨਿਚਟਸ ਨਿਚਟੇਟ" ਜਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ "ਨਹਿਲੇਟ" ਸਾਰਤਰ ਦੇ "ਨਹਿਲੇਟ" ਨਾਲੋਂ "ਨਹਿਲੇਟ" ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ" ਹੈ ਨਾ ਕਿ "ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਨਾ"। ਨਿਚਟੇਟ, ਨਹਿਲੇਟ, ਅਤੇ ਨਿਹਿਲੇਟ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਟ੍ਰ.
12 ਹੇਗਲ ਜਿਸਨੂੰ "ਤੁਰੰਤ ਹੋਰਤਾ" ਕਹੇਗਾ।

13 ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। Tr.
14 ਫ੍ਰੈਂਚ est été ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ "ਹੈ ਰਿਹਾ ਹੈ," ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜੋ ਆਮ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਾਂਗ ਅਰਥਹੀਣ ਹੈ। ਮੌਰੀਸ ਨੈਟਨਸਨ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ "ਹੈ-ਵਾਜ਼"। (ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਨੇਬਰਾਸਕਾ ਸਟੱਡੀਜ਼। ਮਾਰਚ 1951। ਪੰਨਾ 59।) ਮੈਂ "ਹੈ-ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ" ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ ਪੈਸਿਵ ਵੌਇਸ ਵਿੱਚ être ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਹਵਾਲੇ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਨਗੇ। ਟ੍ਰ.
15 ਸੀਐਫ. ਭਾਗ IV, ਅਧਿਆਇ I.
16 ਕਲਪਨਾ। ਅਲਕਨ, 1936।
17 ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵੇਖੋ: III.
18 J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes, Kierkegaard et Heidegger।
19 ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ।
20 ਸੀਐਫ. ਭਾਗ III, ਅਧਿਆਇ I.

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਬੁਰਾਈ
I. ਮਾੜਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਝੂਠ
ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।" ਪਰ ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਫਾਰਮੂਲਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ।" ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਜਾਂ ਵੀਟੋ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਲਾਮ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੈਦੀ ਜੋ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਗਾਰਡ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਆਦਮੀ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਦੇਖਭਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਨਿਗਰਾਨ, ਕੈਦੀ) ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਕੀਕਤ ਵਿਲੱਖਣ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਨਾਟ" ਵਰਗੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਨਾਟ" ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ। ਦੂਸਰੇ "ਨਾਟ" ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੈਲਰ "ਨਾਟ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ, "ਨਾਟ"। ਪਰ ਹੋਰ ਵੀ ਸੂਖਮ ਵਿਵਹਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਵਿਅੰਗ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਕਾਰਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਉਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ: ਅਸੀਂ ਕੀ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਹ ਹੋਣ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ? ਪਰ "ਸਵੈ-ਨਕਾਰ" ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ; ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਅਤੇ ਜਾਂਚਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ (mauvaise foi)।

"id" ਅਤੇ "ego" ਦੇ ਅੰਤਰ ਦੁਆਰਾ, ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਉਮੈ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ id ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚੇਤੰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸਟਾਲ ਤੋਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੱਥ ਮਿਲਾ ਕੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਰ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਰੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੁਰਲੱਭਤਾ, ਦਿਲਚਸਪੀ, ਜਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਚੋਰੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਚੇਤੰਨ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਵਧੇਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਵੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਚੇਤ ਡਰਾਈਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਅਚੇਤ ਥੀਸਿਸ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ "ਪਛਾਣ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਪਣੇ ਕੇਸ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਿੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੰਖੇਪ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਯਮ। ਨਤੀਜਿਆਂ ਲਈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗੀ ਜੋ ਸਹਿਜਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਧਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ, ਪਰਮਾਣੂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ "ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਝੂਠੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਝੂਠ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਬੋਲੇ ਬਿਨਾਂ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ

ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦੀ ਦਵੈਤ, ਝੂਠ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ "ਆਈਡੀ" ਅਤੇ "ਹਉਮੈ" ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਮਿਟ-ਸੀਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ?
ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ 'ਤੇ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਓਨਾ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਆਈਡੀ" ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ "ਆਈਡੀ" ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ। ਫਰਾਇਡ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਮਿਆਦ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਡਾਕਟਰ ਸੱਚਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਬਾਹਰੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ: ਮਰੀਜ਼ ਵਿਰੋਧ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬੋਲਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਇੱਕ ਉਚਿਤ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਹਿੱਸਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਹਉਮੈ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਅੰਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਉਮੈ ਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਗਵਾਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਕਦਰ ਕਰ ਸਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ 'ਤੇ ਸੀਮਾਬੱਧ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਅਪਰਾਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਂ ਇਹ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਚੇਤ ਫੈਸਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਥੈਰੇਪੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਰੀਜ਼ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਤੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਉਸਨੂੰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਅਚੇਤ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਦੇ ਨਾਲ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਲਈ ਇਹ ਗੁਪਤ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਰੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੈਂਸਰ 'ਤੇ ਚਾਲਾਂ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਸੈਂਸਰ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਜਾਂ ਖੁਲਾਸੇ ਨੂੰ ਅਸਲ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ

ਨੂੰ ਇਹ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਦਬਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।
ਜੇ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਦਮਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਅੰਨ੍ਹੇ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਦਮਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਨੂੰ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਜਿਨਸੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੰਘਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ (ਭੁੱਖ, ਪਿਆਸ, ਨੀਂਦ) ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਨੂੰ ਢਿੱਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਭੇਸ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਧੋਖਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਡਰਾਈਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ; ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਫੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੈਂਸਰ ਉਹਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਦਬਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ? ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਅਲੇਨ ਨੇ ਕਿਹਾ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹੀਏ: ਸਾਰਾ ਜਾਣਨਾ ਜਾਣਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਸਮਝ, ਅਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਜ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਪਰ ਸੈਂਸਰ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਗਲਤ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਹੈ?
ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸਨੇ ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਚੇਤਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੱਚਾ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਤ੍ਰਿਏਕ (Es, Ich, Ueberich ਸੈਂਸਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਖਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਣੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਛੁਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਅਤੇ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ। ਇਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅੰਨ੍ਹਾ ਸੰਪਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ, ਨਕਲੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ।

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਖਿੱਚ ਦੀ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੁੱਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਏਕਤਾ (ਉਸ ਡਰਾਈਵ ਦਾ ਦਮਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੇਸ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਪਾਸ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਜੇ ਵੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਯੋਗ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ। ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਡਰਾਈਵ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੇਸ" ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ (1) ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, (2) ਪਿੱਛੇ ਧੱਕੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, (3) ਭੇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ? ਸੰਘਣਾਪਣ ਜਾਂ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਸੋਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਡਰਾਈਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅੰਤਮਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਪਰਦਾ ਅਪੀਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਡਰਾਈਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ - ਸੈਂਸਰ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਲੋੜੀਂਦੇ ਅਤੇ ਵਰਜਿਤ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ, ਫਰਾਇਡ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲਾ ਜਾਦੂ ਜਾਦੂਗਰ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਮੋਮ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਰਾਹੀਂ ਅਚੇਤ ਡਰਾਈਵ (ਟ੍ਰਾਈਬ) "ਦੱਬੇ ਹੋਏ" ਜਾਂ "ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ" ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਪਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਰੰਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਵਰਤਾਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਰੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਾਦੂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ, ਪੂਰਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਦੀ - ਬੇਹੋਸ਼ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ "ਮੂਲੀਅਤ" ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਮੁੜ" ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇੱਕ ਵਿਯੇਨੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਸਟੈਕੇਲ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਹਟਣ ਅਤੇ ਲਾ ਫੈਮੇ ਫ੍ਰੀਗਾਈਡ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:

3

"ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਂਚਾਂ
ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੂਲ ਚੇਤੰਨ ਸੀ।" ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਉਹ ਕੇਸ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਰਿਪੋਰਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੈਥੋ-ਲਾਜੀਕਲ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਤਾ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਨੇ ਠੰਡਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਅੱਧੇ ਸਰੀਰਕ ਹਨੇਰੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਸਗੋਂ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਉਹ ਕੰਮ ਜੋ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੋਜਣਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਰਿਕਾਰਡ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਕਸਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਤੀ ਸਟੈਕਲ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਨੇ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਔਰਤ ਤੋਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪੈਟਰਨ ਮਿਲਦਾ

ਹੈ। ਸਟੈਕਲ ਜੋ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੰਡੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਟਕਾਉਣ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਡਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਘਰੇਲੂ ਖਾਤੇ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੀ ਕੋਈ ਇੱਥੇ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰੇਗਾ? ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਠੰਡੀ ਔਰਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਕੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਠੰਡੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਚੇਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਵਿਆਖਿਆ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਅਛੂਤੀ ਹੈ।
II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਉਠਾਏ ਗਏ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ: "ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?"
ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਓ ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਲਦੀ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ "ਪਹਿਲਾ ਪਹੁੰਚ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੀ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਉਸਦਾ ਆਚਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਾਂਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ। ਜੇ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਬਹੁਤ ਆਕਰਸ਼ਕ ਲੱਗਦੇ ਹੋ!" ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਾਕੰਸ਼ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜਿਨਸੀ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਗੱਲਬਾਤ ਅਤੇ ਸਪੀਕਰ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ, ਤੁਰੰਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਆਦਮੀ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਜ਼ ਗੋਲ

ਜਾਂ ਚੌਰਸ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੰਧ ਦਾ ਰੰਗ ਨੀਲਾ ਜਾਂ ਸਲੇਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਸੁਣ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੁਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਾਂਗ ਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਛਾ ਬੇਰਹਿਮ ਅਤੇ ਨੰਗੀ ਉਸਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ ਅਤੇ ਡਰਾਉਣੀ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਤਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੁਹਜ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸਤਿਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਵੇ - ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ - ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਫਿਰ ਉਹ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਸਤਿਕਾਰ, ਸਤਿਕਾਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਹੁਣ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਘਣਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਪਰ ਫਿਰ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਉਹ ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ ਤੁਰੰਤ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਕਹਿ ਕੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਛੱਡਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫਲਰਟ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਉਸ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਸਦਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਸੁਹਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦੇਸ਼ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਪਲ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮੁਟਿਆਰ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਉੱਥੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਰੀ ਬੁੱਧੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਹਿਲੂ - ਇੱਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸਰੀਰ ਦਾ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਤਲਾਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਹੱਥ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਗਰਮ ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਯੋਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਨਾ ਤਾਂ ਸਹਿਮਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧ - ਇੱਕ ਚੀਜ਼।
ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਔਰਤ ਬੁਰੀ ਸੋਚ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਬੁਰੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਵੇਗੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ - ਸ਼ਾਇਦ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ - ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਉੱਪਰੋਂ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ

ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ, ਮੈਂ ਉਸ ਸਭ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਦੇ ਨਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੁਜ਼ੈਨ ਫਿਗਾਰੋ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਹੀ ਹਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹਾਂ।" ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿੰਦਿਆ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਫਟਾਫਟ ਕੱਪੜਾ ਨੁਕਸ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹਾਂ। ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਸਾਰੀਆਂ ਨਿੰਦਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਨੌਜਵਾਨ ਔਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਕੇ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਨਾਮਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹਾਨ ਹਾਂ," ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਡੀਆਂ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਲਈ ਬੇਅੰਤ ਬਹਾਨਿਆਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੌਜਵਾਨ ਕੋਕੇਟ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਤਿਕਾਰ, ਸਤਿਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਚਿਪਕਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਸਤਿਕਾਰ ਸਤਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।
ਪਰ ਭਾਵੇਂ "ਪਰਿਵਰਤਨ-ਤੱਥ" ਦਾ ਇਹ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਸੰਕਲਪ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦੋਗਲੀਤਾ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਚਰਣ 'ਤੇ ਦੋ ਦਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ। ਆਚਰਣ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਬਣਤਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਨਜ਼ਰ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ, ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੱਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਗੜੀ ਹੋਈ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਇੱਜ਼ਤ, ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਚਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਖੇਡ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜਵਾਨ ਔਰਤ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ - ਭਾਵ, ਸਾਡੀ ਅਟੱਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਅਚਾਨਕ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ - ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਲਝਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਬਣਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ?
ਆਓ ਅਸੀਂ ਕੈਫੇ ਦੇ ਇਸ ਵੇਟਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ। ਉਸਦੀ ਹਰਕਤ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵੱਲ ਹੈ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਟੀਕ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼। ਉਹ ਗਾਹਕਾਂ ਵੱਲ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਕਦਮ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਝੁਕਦਾ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼, ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਗਾਹਕ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਟ੍ਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੰਗ-ਰੱਸੀ-ਵਾਕਰ ਦੀ ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਚੁੱਕਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਟੋਮੇਟਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਕਠੋਰਤਾ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਿਰ, ਨਿਰੰਤਰ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਾਂਹ ਅਤੇ ਹੱਥ ਦੀ ਹਲਕੀ ਹਰਕਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਵਹਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖੇਡ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਜੀਰ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਧੀਆਂ ਹੋਣ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ; ਉਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵੀ ਵਿਧੀਆਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਬੇਰਹਿਮ ਤੇਜ਼ੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਕੀ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਉਹ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੇਟਰ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਖੇਡ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਅਤੇ ਜਾਂਚ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ; ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਵਪਾਰੀਆਂ 'ਤੇ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸਮੀ ਹੈ। ਜਨਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਰਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ; ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ, ਦਰਜ਼ੀ, ਨਿਲਾਮੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਾ ਨਾਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ, ਇੱਕ ਨਿਲਾਮੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਇੱਕ ਦਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖਰੀਦਦਾਰ ਲਈ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਮਾਜ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖੇ, ਜਿਵੇਂ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਿਪਾਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਪਾਹੀ-ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਧੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਜੋ ਹੁਣ ਦੇਖਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਪਲ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜੋ ਉਸ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਲਗਾਉਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ (ਦ੍ਰਿਸ਼ "ਦਸ ਗਤੀ 'ਤੇ ਸਥਿਰ")। ਕਿਸੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਚਮੁੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਵਧਾਨੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਡਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਟੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇੱਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅੰਦਰੋਂ, ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਿਰਣੇ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ "ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ:" ਪੰਜ ਵਜੇ ਉੱਠਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਰੈਸਟੋਰੈਂਟ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁਕਾਨ ਦੇ ਫਰਸ਼

ਨੂੰ ਝਾੜਨਾ, ਕੌਫੀ ਪੋਟ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ, ਆਦਿ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਟਿਪਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ, ਯੂਨੀਅਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਿਰਣੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, "ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ" ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ (ਜੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਹਾਂ) ਅਤੇ ਮੈਂ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਖੇਡ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਵਿਅਰਥ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਪੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਦਾਕਾਰ ਹੈਮਲੇਟ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਮ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾ ਕੇ ਅਤੇ "ਐਨਾਲਾਗ" ਵਜੋਂ ਲਏ ਗਏ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਕੇ।

7 ਮੈਂ ਜੋ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ
ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਹੁਦੇ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਸਵੇਰੇ ਪੰਜ ਵਜੇ ਉੱਠਣਾ ਜਾਂ ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਰਹਿਣਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸੀ ਨੌਕਰੀ ਤੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾਣਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਹਾਂ - ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਡਿਪਲੋਮੈਟ ਜਾਂ ਰਿਪੋਰਟਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੇਟਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਚੰਗਾ ਬੁਲਾਰਾ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬੋਲਣ ਵਿੱਚ ਖੇਡਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਜੋ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅਧਿਆਪਕ 'ਤੇ ਟਿਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਦੇ ਕੰਨ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੁਣਦਾ। ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ "ਦੈਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ" ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵੈਲੇਰੀ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਮਾਚਿਸ ਦਾ ਡੱਬਾ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਹੈ;" ਇਹ ਮੇਰੇ "ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ"

ਨੂੰ "ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ" ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਬੈਠਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ - ਮੈਂ ਹਾਂ।
ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਢੰਗ ਅਪਣਾਓ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵੇ: ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਜੀਵ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਇਸ ਸੁਸਤ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ, ਮੇਰੇ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਸਿਰ ਨੂੰ, ਮੇਰੇ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਸੁਸਤਤਾ ਨੂੰ। ਪਰ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਫੜੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਾਂਗਾ? ਇੱਕ ਅਜਨਬੀ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਿਓ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਉੱਚਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਜੀਵੰਤ ਖੁਸ਼ੀ ਮੰਨ ਲਵਾਂਗਾ। ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀ ਬਚੇਗਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਮੈਂ ਮਹਿਮਾਨ ਦੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਾਂ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੀ ਇਹ ਉਦਾਸੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਸਹਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ?

8 ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ,
ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਦਾਸ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਨਾ? ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਆਖ਼ਰਕਾਰ ਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਦੇਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਸ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਉਦਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ; ਉਦਾਸ ਜੀਵ ਇੱਕ ਤਿਆਰ-ਬਣਾਇਆ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜਾਇਦਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਨਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀ ਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਫਾਈਲ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੁੱਕ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਝਟਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜੜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਨਹੀਂ ਹਾਂ - ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਤਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮਿਤ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ।
ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਹ ਹੋਂਦ

ਆਓ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈਏ: ਇੱਕ ਸਮਲਿੰਗੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਦੋਸ਼ ਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਹ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਮੀ, ਆਪਣੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਹਰ ਖਾਸ ਗਲਤ ਕੰਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਪੇਡੇਰਾਸਟ" ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ "ਵੱਖਰਾ", ਅਜੀਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੇਡ, ਮੌਕਾ, ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਗਲਤੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ; ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇਖਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਆਦਿ, ਆਦਿ। ਇੱਥੇ ਯਕੀਨਨ ਇੱਕ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਮਿਕ 'ਤੇ ਸੀਮਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੋ ਉਸ 'ਤੇ ਲਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਦੋਸਤ, ਜੋ ਉਸਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਆਲੋਚਕ ਹੈ, ਇਸ ਦੋਹਰੇਪਣ ਨਾਲ ਚਿੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਗੱਲ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਦਿਖਾਏਗਾ: ਕਿ ਦੋਸ਼ੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸ਼ੇਖੀ ਨਾਲ ਘੱਟ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - "ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੇਡੇਰਾਸਟ ਹਾਂ।" ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ: ਕੌਣ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ?
ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਇਸ ਕੁਚਲਣ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਉਸ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਪਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸਮਲਿੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਜ਼ ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਲਾਲ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਲਾਲ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਿਆ; ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਵਿੱਖ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਗਲਤ ਹੈ? ਕੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ, ਅਟੱਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ? ਉਸਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਸੱਚ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸਨੂੰ ਜੀਉਣ ਲਈ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਬਚਣ ਦੀ; ਉਸਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਨਿਰਣੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸ਼ਬਦ 'ਤੇ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਉਹ "ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਨਹੀਂ ਹਾਂ" ਵਾਕੰਸ਼ ਨੂੰ "ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ। ਭਾਵ, ਜੇਕਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ, "ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਦੇ ਆਚਰਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।" ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੋਣ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਨਾ ਹੋਣ" ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ

ਹੋਣ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਨਾ ਹੋਣ" ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਪਰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪਰਤੱਖਤਾ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਦਲੀਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ, ਫਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ, ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇ? ਕੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਇਕਬਾਲ ਉਸ ਲਈ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਜਿੱਤੇਗਾ? ਜੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਉਹ ਹੁਣ ਉਸ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੰਗੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਜਾਵੇਗਾ? ਆਲੋਚਕ ਫਿਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਹੀ ਰਹਿਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਹੁਣ ਉਹੀ ਨਾ ਰਹੇ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਵਤ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਹੈ, "ਇੱਕ ਪਾਪ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅੱਧਾ ਮਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਆਲੋਚਕ ਦੋਸ਼ੀ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਏ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਹੈ," ਜੋ ਇੱਕ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੇ ਪੀੜਤ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਗੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਦੋਸਤ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦੇਵੇ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਜ਼ਰੇਨ ਉਸਦੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਨੂੰ। ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ, ਉਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਦੀ ਉਸ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ "ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਸਬੰਧ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਪੀਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਦੀ ਉਮੀਦ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਆਦਮੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੱਖ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਮਿਟ-ਸੀਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਸਗੋਂ ਉੱਥੇ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ? ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਮਾਨਦਾਰ ਆਦਮੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਜੋ ਆਦਮੀ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ,

ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ "ਆਜ਼ਾਦੀ-ਬਦਲੀ-ਬੁਰਾਈ" ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਰਜੀਵ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਹੀ ਝਟਕੇ ਨਾਲ, ਉਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤ ਖਾਸ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਣ ਦੇਵੇ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੁਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਯੋਗ ਆਦਮੀ ਬੁਰਾ ਆਦਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਦੇ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਕੁਆਰਾ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਮਨਜ਼ੂਰ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਮਾਨਦਾਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਭ ਦੁਆਰਾ ਪਛਾਣੇ ਗਏ ਸੱਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵੈਲੇਰੀ ਨੇ ਦੱਸਿਆ, ਇਹ ਸਟੈਂਧਲ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ, ਨਿਰੰਤਰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕੀ ਹੈ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲੈਣਾ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਸੁਤੰਤਰ ਸਤਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਬਚਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?
ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਟੀਚਾ ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇੰਨੇ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਇੱਕ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਤੀਤ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਮੈਂ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਉਹ ਇਰਾਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਟੀਚਾ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਲਿਆਉਣਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਵਾਂ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਮੈਂ "ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਖੇਡ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਹੈ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, "ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਉਹੀ ਨਾ ਬਣਨ

ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਮ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਉਦਾਸ ਹੋਣ" ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ - ਜੋ ਮੈਂ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ "ਹਿੰਮਤ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ "ਅਣ-ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਣ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਵੇ, ਕਿ "ਅਣ-ਹੋਣ" ਦਾ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਾਇਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦਾ, ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਇਰਤਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੰਮਤ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਾਇਰਤਾ ਤੋਂ ਉਸੇ ਪਲ ਬਚਣਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ - ਜੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨਾ-ਹਿੰਮਤ-ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੇਰੇ-ਹਿੰਮਤ-ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਤਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।
III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ; ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨੂੰ ਝੂਠ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੋ-ਪੱਖੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਝੂਠਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇਗਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹਾਲਾਤ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਨਕੀ ਝੂਠ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ; ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ? ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਖੁਦ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਹੈ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ

ਮੈਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮਨਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਜਿਹਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਮੰਨਣਾ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਬੋਲਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ, ਬਾਅਦ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸੀ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵੈਲਟਨਸ਼ਾਊੰਗ।
ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੱਚ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੋਚਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜੀਵ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਾ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਹੈ: ਕਿ ਇੱਥੇ ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਗੈਰ-ਪ੍ਰੇਰਣਾਦਾਇਕ ਸਬੂਤ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਬੂਤ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋਣ, ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸਤੀਫਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਮਰ ਅਤੇ ਨਿਮਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਫੈਸਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਹਰੇਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇਸਨੂੰ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਣ 'ਤੇ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੰਗ ਨਾ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਗਿਣਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੈਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਮਨਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫੈਸਲਾ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲੇ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸੌਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਓਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ; ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਜਾਗਣਾ ਜਾਂ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਣਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਕੇ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਬਣਤਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਗੈਰ-ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਇਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ), ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਕੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ?
ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੋਸਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਨੇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਝੁਕਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਯਕੀਨ ਹੋਵੇ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨੇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਤੁਰੰਤ ਕਹੇਗਾ। ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਤੁਰੰਤ ਦਿਖਾਏਗਾ ਕਿ ਤੁਰੰਤ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਕੇ, ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਮੈਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਦੋਸਤੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੀਅਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੈਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅਟੱਲ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ("ਮੇਰੇ ਰੱਬ, ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ") ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਅਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ("ਕੀ ਪੀਅਰੇ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ; ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ।") ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਾ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਇਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ "ਜਾਣਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਕੇ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਜਾਣਨ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦਾ ਨਿਯਮ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ; ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ "ਨਾ- ਹੋਣ-ਜੋ-ਇੱਕ-ਹੈ-ਹੈ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ "ਜੋ-ਇੱਕ-ਹੈ-ਨਹੀਂ-ਹੋਣ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।9 ਜੇਕਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲਈ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ, ਸਥਾਈ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੋਖਮ ਦਾ ਮੂਲ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ।
1 ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ "ਰਹਿਣਾ"। ਟ੍ਰ.
2 ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸ਼ਬਦ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਜਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ। ਟ੍ਰ.
3 ਐਨ.ਆਰ.ਐਫ.
4 L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour.
5 Je suis trop grand pour moi.
6 Il est devenu ce qu'il était.
Tel qu’en lui-même enfin l’éternité le change.
7 Cf. L'Imaginaire. ਸਿੱਟਾ.
8 Esquisse d’une théorie des émotions. ਹਰਮਨ ਪਾਲ. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ. ਜਜ਼ਬਾਤ. ਇੱਕ ਥਿਊਰੀ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ. 1948
9 ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ- ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੀ। ਇਸ ਸਵੈ-ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਕਹਾਂਗੇ, ਜਿਸਦੇ ਵਰਣਨ ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਭਾਗ ਦੋ

[illegible] [illegible] [illegible]

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਢਾਂਚੇ I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
ਨਕਾਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਅਤੇ ਮਾੜੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਉਸ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਕੋਜੀਟੋ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੰਗਦੇ ਹਾਂ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਹਿਲੂ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ - "ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦਵੰਦਵਾਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸੰਚਾਲਨ ਧਾਗੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲੰਘਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਗਲਤੀ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਪਿਆ। ਹਸਰਲ, ਇਸ ਗਲਤੀ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਰਣਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਰਪੋਕ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਗਿਆ; ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ - ਆਪਣੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ - ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾਵਾਦੀ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਪਲ ਉਸਦਾ ਵਰਤਾਰਾਵਾਦ ਕਾਂਟੀਅਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ, ਉਸ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਗਾਰੀਅਨ, ਐਂਟੀਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਆਈਸੋਲੇਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਐਸਟੈਂਸ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਜੀਟੋ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਯਾਮ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਮਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ "ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮੇਰਾ ਇਰਾਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮਝ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ? ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇਹ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਰਗੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਨ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਕੋਜੀਟੋ ਸਾਡਾ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਵਤ ਦੀ ਪੈਰੋਡੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਪਿਛਲਾ ਅਧਿਐਨ, ਜੋ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਯੰਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕੋਗੀਟੋ ਵਿੱਚ ਹੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਲੱਭਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਹੁਣ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਪਰਤੀਏ; ਆਓ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ ਅਤੇ ਪੁੱਛੀਏ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

"ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ," ਅਸੀਂ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ: ਵਜੂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਜੂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਕਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਵੈਤ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹੀ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਣਤਾ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਜੂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਘਣਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। "A ਹੈ A" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ A ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਕੁਚਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਸੀਮਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ: ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਹੈ; ਆਪਣੀ ਹੀ ਹੱਦ 'ਤੇ, ਏਕਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ "ਇੱਕ" ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਅਤੇ "ਇੱਕ" ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪੂਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਕੰਟੇਨਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਨਹੀਂ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਖਾਲੀਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਦਰਾੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰਣੀ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ; ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਖੁਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ" ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਸੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਜੀਟੋ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਕੋਜੀਟੋ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਿਸ ਗਵਾਹ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਇਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਰਣੇ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਦੇ ਬਿਆਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਣ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਜੀਵ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਨ।

ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਢੁਕਵੇਂ ਪੱਧਰ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਸੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ, ਬਰੈਕਟ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਚਾਨਕ ਲਾਂਚ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਨੋਮੈਟਿਕ ਯੋਗਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ; ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਉਸ ਬੇਪਰਵਾਹ ਵਿਚਾਰ ਵਰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ, ਵਿਕਟਰ ਕਜ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸੁੱਟਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ,

1 ਪਾਉਣ ਦੀ
ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਉੱਥੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਮਿਟਮੈਚਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

2 ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ
ਨਾ-ਮੁੜਨਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਖੇਡ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ: ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨਾ ਹੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਘੱਟ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪੂਰਨ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਾਡੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦੇ ਨਾਲ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ) ਹੈ, ਪਰ ਕਵਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ (réfléchissant), ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇਸ ਬਣਤਰ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ-ਰਿਫਲੇਟੈਂਟ) ਨੇ

ਖੁਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸੰਜੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਸਥਿਰ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ। ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣਾ ਹੈ।
ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਲਈ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪੱਖਪਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਵਿਛੋੜਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਯੋਗ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ ਗਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨਕਾਰ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ।
ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਰਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਵਿਗਾੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵੱਖ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਰੀ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ, ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਯੋਗ ਹਕੀਕਤ। ਪਰ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕੋਗੀਟੋ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ

ਯੋਗ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦਰਾੜ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਾੜ ਫਿਰ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਦੂਰੀ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਰਾੜ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ।
ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੋਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੰਨੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਪਣਾ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੋ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਦਵੈਤ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗੀ।

4 ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ
ਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਖਾਲੀ ਦੂਰੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅੰਨ੍ਹਾ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, "ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਖੁਦ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ।
ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੀ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਚਾਲਨ ਧਾਗੇ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਨਾਲ, ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕੇ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ, ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟੁੱਟਣਾ ਸਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਐਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵੱਲ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਰੁਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਛੇਕ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਡਿੱਗਣਾ, ਉਹ ਗਿਰਾਵਟ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ "ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ" ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਉਧਾਰ ਲਈ ਗਈ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਥਾਈ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਤਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਿਰਿਆ ਕਹਾਂਗੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਹੈ—ਯਾਨੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਦਾ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਜੀਵ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ—ਸਿਵਾਏ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੈ।
II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹਕੀਕਤ
ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਵੀ ਚਟਾਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਫਿਲਿਪ II ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਹੈ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀਅਰ 1942 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬੁਰਜੂਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਿਟ 1870 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਰਲਿਨ ਵਰਕਰ ਸੀ; ਇਹ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ "ਸਥਿਤੀ" ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਓਨਾ ਹੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਸਦੇ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕੰਧ, ਇਸ ਰੁੱਖ, ਇਸ ਪਿਆਲੇ ਲਈ, ਅਸਲ ਸਵਾਲ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: "ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ?" ਇਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਦੁਨੀਆ ਲਈ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ।
ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਹਰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਵਸ਼ਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਾਰਨਾਮੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਰ ਰਿਕਵਰੀ, ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ। ਇਹ ਮੂਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਵਸ਼ਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਲਈ ਹੈ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ - ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਕਾਂਟ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਲਈ ਗਈ ਹੈ - ਗਿਆਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ (ਜ਼ਰੂਰੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਤੱਕ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਣਾ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਕੇਤ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ," ਬਿਆਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਬਾਰੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ; ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਿਲੀਅਰਡ ਗੇਂਦ ਜੋ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ, ਕੱਪੜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੋੜ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਮੋੜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ; ਨਾ ਹੀ ਭਟਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਕੁਝ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਟੱਲ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਇਹ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇਵੇ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਬੂਤ ਵਾਂਗ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਨੀਂਹ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਹਾਂ - ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰਿਸਰ, "ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹਾਂ," ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਲੱਭਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਲਿੰਕ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਸਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ

ਪੈਦਾ ਹੋਣ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਪੈਦਾ ਹੋਣ" ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੱਥਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਉਪ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਬਣ ਸਕਾਂ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਜਾਂ ਉਭਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਿਆਸ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਪਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ", ਜੇਕਰ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਪਿਆਸ ਪਿਆਸ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਏਕਤਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਪਿਆਸਾ ਕਿਉਂ ਹਾਂ? ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਉਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ? ਇਸ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ?" ਪਰ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦਵੈਤ ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਦਬਾਓ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੱਸਾ" ਵੀ ਨਹੀਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਗੁੱਸਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਜੋ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।

ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਸਲ ਲੋੜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਦੀ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।
III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਤਤਕਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਤਕਾਲਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ" ਦੇ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੁੰਦੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਨਾਲ ਕੋਜੀਟੋ ਇੱਕ ਤਤਕਾਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰੰਤਰ "ਰਚਨਾ" ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਕੋਜੀਟੋ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ? ਹਾਈਡੇਗਰ ਇੰਨਾ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਸਰਲ ਦਾ "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ" ਲਾਰਕਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜਾਲ ਹੈ, ਦਿਲਚਸਪ ਅਤੇ ਫਸਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਕਿ ਉਸਨੇ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਪੀਲ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਦੇਖਭਾਲ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਉਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸਵੈ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਵੈ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ "ਸਮਝ" (ਵਰਸਟੈਂਡ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ" ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਚਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਅਣਗਿਣਤ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਚੇਤਨਾ" ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਦਬਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਸਮਝ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਮਝ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਣਗੀਆਂ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਵੇਖੋ, ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਕੋਗੀਟੋ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਲਾਭਾਂ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ?
ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀਪਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ

ਕੱਢਿਆ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਠੋਸ, ਅਸਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਇਸ ਕੁੱਲ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਝਲਕ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਣਨ ਨੇ ਤੁਰੰਤ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹਦੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੰਛੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਅਤੇ ਪੰਛੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਛੂਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

10

ਸਾਰੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਉਹ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਮੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਘਾਟ ਇੱਕ ਤ੍ਰਿਏਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ: ਉਹ ਜੋ ਗੁੰਮ ਹੈ ਜਾਂ "ਘਾਟ", ਉਹ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਜਾਂ "ਮੌਜੂਦ" ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਘਾਟ ਦੁਆਰਾ ਤੋੜ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਘਾਟ" ਅਤੇ "ਮੌਜੂਦ" ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਬਹਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ - ਇਹ "ਘਾਟ" ਹੈ।

11 ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ
ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਛੱਡੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੌਜੂਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੌਥਾਈ ਘਾਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਧੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਇਹ

ਜੈਵਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ, ਪਾਣੀ ਦੀ "ਭੌਤਿਕ" ਲੋੜ ਵਜੋਂ, ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਕੁਝ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਖੂਨ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੰਮਣਾ ਗਾੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ, ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਘੋਲ ਦੇ ਗਾੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਵਾਸ਼ਪੀਕਰਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘੋਲ ਦੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਹੀ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸਿਰਫ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪਛਾਣ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪਿਆਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਗਵਾਹ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਪਿਆਸ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਬਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਪਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਕਮ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਘਾਟ, ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ -। ਇੱਛਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਘਾਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ, ਘਾਟ ਅਤੇ ਘਾਟ ਦੀ ਤ੍ਰਿਏਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤ੍ਰਿਏਕ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹਨ?
ਇੱਥੇ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਘਾਟ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰੀਏ?
ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਘਾਟ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਨੂੰ ਘਾਟ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੰਧਨ ਸਧਾਰਨ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਅਤੇ ਘਾਟ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਾਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਵੀਨਸ ਡੀ ਮਿਲੋ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਹੁਣ ਘਾਟ ਹਨ") ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕਦੇ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ। (ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਸ ਵਿੱਚ ਹਿੰਮਤ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ।") ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਘਾਟ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ — ਲਈ — ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਦਿਮ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਅਜੇ ਨਾ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ

ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੀਮਤ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?
ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਨਕਾਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋਣਾ: ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਹੋਣ ਵਾਲਾ-ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਆਦਿਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਨਲ ਸਬੰਧ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਬੰਧ - ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ (ਸਦਾ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ) ਹੈ। ਸੂਖਮ ਉਲਝਣ ਦਾ ਅਰਥ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਸ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ (ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ), ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਸ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਹੈ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" - ਜਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ"।
ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਆਪੇ (ਕਮਜ਼ੋਰ) ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ ਹੋਇਆ ਆਪੇ, ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਤਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਇਸਦਾ ਖੁਦ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਜਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਜੋ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਜੋਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਜੀਟੋ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਸੀ।
ਇਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖਾਸ ਜੀਵ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਜੇ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ

ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਵੈ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਸਵੈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ; ਇਹ ਸਵੈ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪਰ ਇੱਕ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਵੈ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁੱਖ ਝੱਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁੱਖ ਨਾ ਝੱਲਣ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੁੱਖ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬੋਲਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਉੱਚਾ" ਜਾਂ "ਚੰਗਾ" ਜਾਂ "ਸੱਚਾ" ਦੁੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਚਿਹਰਿਆਂ 'ਤੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਬਿਹਤਰ ਪੋਰਟਰੇਟ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਦੁਖਦਾਈ ਮਖੌਟੇ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਆਉਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ, ਅਭੇਦ ਅਤੇ ਸੰਘਣਾ, ਇਸ ਰੁੱਖ ਜਾਂ ਇਸ ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ; ਇਹ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਉੱਥੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਉਸ ਸੈੱਟ ਦੁਆਰਾ, ਉਸ ਭਰਵੱਟੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਦੁੱਖ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਰਗਰਮੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ - ਇਹ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਸਕ ਇੱਕ ਸੁੱਤੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਚੇਤ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਰੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਦੀ ਰਿਕਟਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ। ਦੁੱਖ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ, ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਚੇਤੰਨ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਠੋਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਅਨੁਮਾਨ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਜੋ ਦੁੱਖ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਢੁਕਵਾਂ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਦੁੱਖ ਖੁਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁੱਖ ਝੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਮੈਨੂੰ ਫੜ ਲਵੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤੂਫਾਨ ਵਾਂਗ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਵਹਿ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਜਿੱਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੁੱਖ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਖੰਭ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਛੂਹਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਰੋਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਦੁੱਖ ਦੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਆਰਾਮ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਖੇਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਮਰੋੜਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਰੋਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਸਕਣ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪੀੜਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹਰ ਕਰਾਹਣਾ, ਹਰ ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੂਰਤੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਉਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ, ਇਹ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਖੁਦ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਲਚਾਲ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਚੁੱਪ ਹੈ, - ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਚੁੱਪ, ਕੁੱਟੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਦੀ ਜੋ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਬੋਲੇ ਆਪਣਾ ਚਿਹਰਾ ਢੱਕ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਵੀ - ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੋਲਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁੱਖ ਦੇ "ਸਵੈ" ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਰਗੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੁੱਖ ਦੁਆਰਾ "ਕੁਚਲਿਆ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁੱਖ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਗਤੀਹੀਣ, ਚੁੱਪ ਦੁੱਖ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜੋ ਸਵੈ ਹੈ, ਠੋਸ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਪੀੜਤ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਕਾਰਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਦੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੁੱਖ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁੱਖ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਤਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਵੈ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੀ ਹੈ: ਇਹ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਦੋਹਰੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਦੋਵਾਂ ਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੁੱਲ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਂਦ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਮੁੱਲ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੁਆ ਮੁੱਲ ਉਸ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਫਿਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣਾ ਇਸਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਹੋਰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੱਥ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਿਰਫ਼ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਜੂਦ ਕੱਢਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਜੂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਲਈ, ਉਹ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ੈਲਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਉੱਤਮ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਕੁਲੀਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਮੁੱਲ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਲਾਲ" ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਲਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮੁੱਲ

ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ।
ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੁੱਲ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਹੁਤ ਖਾਸ ਹੈ: ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ, ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਅਚੱਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਵਾਂਗ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਤੱਥ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸਵੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ - ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ - ਅਤੇ ਠੋਸ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਫਿਰ ਮੁੱਲ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ (ਜੋ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਅਧਰੰਗ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਆਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।12
ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ - ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀਗਤ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਡਾਇਡ ਦੀ ਸਥਿਰ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਮੋਨਾਡ "ਇਕੱਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ" ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੁੱਲ ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹੈ; "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਘਾਟ ਦੇ ਠੋਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜੀਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਲਈ, ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਘਾਟ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ

ਵਜੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੋਜੀਟੋ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਉਸ ਵੱਲ ਧੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਇਹ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ, ਸਾਨੂੰ ਸੰਭਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁੱਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ, "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਲੀਬਨਿਜ਼ ਤੋਂ "ਸੰਭਵ" ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਮੌਜੂਦਾ ਕਾਰਣ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਭਾਵੀ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।
ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੰਭਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਰਵੱਈਏ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੜਾਅ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਮੋਡ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਜਾਂ ਸੰਕੁਚਿਤ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਹੈ ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਆਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਲਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਮੋਡ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ; ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਇੱਛਾ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੋਨਾਡ ਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਦਮ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਜਾਣਕਾਰ ਜੀਵ ਆਦਮ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ: "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਸੇਬ ਨਾ ਚੁੱਕ ਸਕੇ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਹਿ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਦਮ ਉੱਥੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੁੱਖ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ ਖਾਧਾ।

ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਾਤਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਗਿਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਅਸਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਗਿਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਸਲ ਉੱਤੇ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਤਰਜੀਹ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਗੀਆਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਢੁਕਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਣਗੀਆਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੰਭਵ ਦਾ ਡਰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੋ ਉਹ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ - ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ - ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇਸਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹੀ ਅਧਿਕਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮੇਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸ਼ਾਂਤ ਆਨੰਦ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੱਥ ਹੈ, ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਹ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਸੰਭਵ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਹੈ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਨਹੀਂ" ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੱਪੜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੋੜ ਦੁਆਰਾ ਰੋਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਬਿਲੀਅਰਡ ਗੇਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਗੇਂਦ ਅਤੇ ਕੱਪੜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ

ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੋਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਇਸ ਜੀਵ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣਾ - ਯਾਨੀ, ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ -। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡੇਕਾਰਟਸ, ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਜਾਂ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤਤਕਾਲ ਨਿਰੀਖਣ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਬੂਤ ਇਸਨੂੰ "ਹਟ" ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ

13 ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ
ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਹਨ।
ਸੱਚ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹਸਰਲ ਵਾਂਗ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਬਣਤਰ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਤਰਸਯੋਗ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਡਿੱਗ ਪੈਣਗੇ - ਜਿਵੇਂ ਮੱਖੀਆਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਖਿੜਕੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਨੱਕ ਮਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ, ਧਾਰਨਾ, ਪਿਆਸ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਅੱਖਰ ਜਾਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਇਸ ਵਾਕ, ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸ ਪੈਰੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਨਾ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਪੰਨਿਆਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਪੈਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਵੇਗੀ।
ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇੱਕ ਸਵੈ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਇੱਕ "ਮੌਜੂਦਗੀ" ਹੈ; ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ ਦਾ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ

ਸਿਰਫ਼ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀਏ: ਏਰਲੇਬਨੀਸ ਦੇ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਧਰੁਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮੈਂ" ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ "ਮੈਂ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਥਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ; "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਰੱਖਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।
ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ "ਨਿਰਪੱਖ" ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਪਰ ਹਉਮੈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਵਾਲੇ ਧਰੁਵ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਹੇਗੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਉਸ ਸਵੈ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਹੈ। ਇਹ ਬਸ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ "ਮੈਂ", ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ "ਮੈਂ" ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਾਈਪੋਸਟੈਸਾਈਜ਼ ਕਰਕੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਹ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਚੇਤਨਾ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਹਉਮੈ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਕੇਂਦਰ-ਪੱਖੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੇਂਦਰ, ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ-ਸਿਧਾਂਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਹ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ; ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼, ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਨਿਹੱਥੇ ਅਸਲੀਅਤ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਹੱਥੇ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ - ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।
ਹੁਣ ਇਸ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਭਾਵ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸਵੈ-ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਸਵੈ-ਭਾਵ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਏ ਗਏ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਡਿਗਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਜੋ ਸੰਭਵ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ

ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਹੈ। ਖੁਦ ਖੁਦ ਉੱਥੇ ਹੇਠਾਂ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ। ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਮੁਫ਼ਤ ਜ਼ਰੂਰਤ - ਹੇਠਾਂ ਉੱਥੇ - ਜੋ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?
ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈ- ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਧਾਰ ਲੈਣ ਲਈ, ਸੰਸਾਰ "ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ।"

15 ਜੋ ਸੰਭਵ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ
ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਭਾਲਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਜੋ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਾਸ ਤੋਂ ਪੀਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਭਾਵੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਤੋਂ ਸ਼ਰਾਬੀ- ਪੂਰੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਰੁਕਾਵਟ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ "ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ।" ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਮੇਰਾ-ਨਿਰਭਰਤਾ" ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ ਇੱਕ ਭਗੌੜਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਸਾਰ (ਮੇਰਾ) ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਇਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।
ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਸਾਡੇ ਨਿਰੀਖਣ ਅਧੀਨ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ

ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਜੀਟੋ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਪਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ" ਹੈ ਕਿ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ; ਇਹ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਮੇਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ, ਤਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ। ਕੇਵਲ ਤਦ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦਾ।
1 ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗਲਤ ਛਪਾਈ। ਟ੍ਰ.
2 “ਭਾਗ ਲੈਣਾ,” “ਭਾਗ ਲੈਣਾ।” ਟ੍ਰ.
3 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਬੋਰ ਕਰਦਾ ਹੈ" (il s'ennuie) ਵਿੱਚ "self", ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ। Cf. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ "ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਧੋਂਦਾ ਹੈ।" Tr.
4 ਦੋਹਰੇ ਸ਼ਬਦ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਸ਼ਬਦ ਵਿਆਕਰਣਹੀਣ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਸਹੀ ਅਨੁਵਾਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇੱਥੇ ਨੁਕਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
5 ਮੈਂ ਉਹ ਠੀਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੱਕ," ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਟੈਕਸਟ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਟ੍ਰ.
6 ਸੀ.ਐਫ. ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਭਾਗ III।
7 ਇਹ ਤਰਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ।
8 ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ "ਨਸ਼ਟ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ "ਨਸ਼ਟ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਟ੍ਰ.
9 ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਅਧਿਆਇ II, ਭਾਗ ii। "ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ।"
10 ਹੀਗਲੀਅਨ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਘਾਟ 'ਤੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇਕਰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
11 ਲੇ ਮੈਨਕੁਐਂਟ, “ਘਾਟ,” l’existant, “ਮੌਜੂਦ”; ਲੇ ਮੈਨਕੁਏ, “ਘਾਟ।” ਲੇ ਮੈਨਕੁਏ “ਘਾਟ” ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਨਕੁਏ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ “ਗੁੰਮ” ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, 1’en-soi ਮੈਨਕੁਏ, “ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ।” ਟ੍ਰ.
12 ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਤ੍ਰਿਏਕ ਦਾ ਹੇਗਲੀਅਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਥੀਸਿਸ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਰਤਾਏਗਾ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਤੱਥ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਥੀਸਿਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ

[illegible]

[13] [illegible], d'χη [illegible] ἐποχή [illegible].

[14] [illegible] “La transcendance de l’ego, esquisse d’une description phénomenologique,” Recherches Philosophiques 6:1936-1937, [illegible] 85-123. [illegible].

[15] [illegible] III [illegible] - [illegible] '[illegible] -

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਅਸਥਾਈਤਾ
I. ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਢਾਂਚਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਖੌਤੀ "ਤੱਤਾਂ", ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ, ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸੰਖੇਪ ਲਈ "ਦਿੱਤੇ ਗਏ" ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਹੁਣ" ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਨ - ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸੰਰਚਿਤ ਪਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ: ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ, ਹਰ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਵੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਯਾਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁੱਗਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਹੁਣ", ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ "ਹੁਣ" ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਤਿੰਨਾਂ ਆਯਾਮਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ, ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਕੰਮ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹਰੇਕ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਆਯਾਮ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਭੁੱਲੀਏ।
A. ਅਤੀਤ
ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਨੇ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਸਭ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਆਮ ਰਾਏ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਨੇ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸੋਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦਿਮਾਗੀ ਸੈੱਲਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ 'ਤੇ ਇੱਕ ਛਾਪ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਸਰੀਰ, ਵਰਤਮਾਨ ਧਾਰਨਾ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ - ਸਭ ਕੁਝ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ

ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦਾ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸੈਲੂਲਰ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਟੋਪਲਾਜ਼ਮਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਤਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਾਧੂ-ਅਸਥਾਈ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ਜੋ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ-ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ। ਇੱਕ ਇੰਗ੍ਰਾਮ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਤਾਜ਼ਾ ਵਿਚਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੂਡੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਢੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਯਾਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਵਾਪਸ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੀ। ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

1 ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਹੀ ਅਸੰਭਵਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਸ
ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਨਾ ਤਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ "ਕਮਜ਼ੋਰਤਾ", ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਫਿੱਕਾਪਣ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਅਧੂਰੀਤਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ-ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਗੁਣ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀਆਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਵਿਅਰਥ ਅਸੀਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬੁਲਾਵਾਂਗੇ - ਇਸਦੀ "ਮੇਰੀ", ਕਲੈਪਰੇਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਜਾਂ ਇਸਦੀ "ਨੇੜਤਾ", ਜੇਮਜ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹਨ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਕੇ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਕਾਰਜ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਤਤਕਾਲ ਟਾਪੂ 'ਤੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਣ ਦੇ ਢੰਗ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ "ਅਤੀਤ" ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਜੈਨੇਟਿਕਸਿਸਟ" ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਨ।

ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਗੁਆਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਲਈ "ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ" ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਬਹਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਵਧੀ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਲਈ "ਪੁਨਰ ਜਨਮ" ਕਿਵੇਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ। ਜੇ ਇਹ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਚੇਤ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੀ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੂਫ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਬੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇਗੀ? ਪਰ ਫਿਰ ਕੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਹੁਸਰਲ ਵਾਂਗ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦੇਈਏ, ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਧਾਰਨ" ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦਿਖਾਵਾਂਗੇ, ਜੋ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ? ਪਰ ਜੇਕਰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸੁਰੱਖਿਆ

2 ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ
ਖਿੜਕੀਆਂ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜੇ ਬਿਨਾਂ ਵਿਅਰਥ ਵੱਜਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਨ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕੈਰੀਅਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਸਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਨੇ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ; ਉਸਦੀ ਇਰਾਦਤਨਤਾ ਸਿਰਫ ਇਸਦਾ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਜਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਰਿਆਇਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ ਨਾ-ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਅਤੇ ਹਸਰਲ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਰੇ ਪੁਲਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਕੁਰਸੀ ਜਾਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੋ

ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਤਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ, "ਹੋਣਾ ਹੈ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਖਾਲੀਪਣ, ਅਪੀਲ, ਜਾਂ "ਹਿਸਟੇਰੇਸਿਸ" ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਹੋਂਦ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਥਕਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਨਕਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰੈਡੀਕਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ "ਹੁਣ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਦੱਬਿਆ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ ਘਣਤਾ ਵਿੱਚ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੁਲ ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ "ਭੁੱਲਿਆ" ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੁੱਲਣਾ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਤੀਤ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ ਇਸ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ।
ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਖਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਹੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਘਰੇਲੂ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੋਵੇ, ਇਹਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਸਥਾਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਕਿ "ਮੇਰਾ" ਅਤੀਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੀਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਸਰੋਤ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੋਵਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਹ "ਮੇਰਾਪਣ" ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕਲੈਪਾਰੇਡ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੂਖਮਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਭੂਤਕਾਲ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ "ਭੂਤਕਾਲ" ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ 1920 ਵਿੱਚ ਪੌਲ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਸਕੂਲ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਇਹ ਕੌਣ ਹੈ ਜੋ "ਸੀ?" ਪੌਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ, ਪਰ ਪੌਲ ਕੀ ਹੈ? 1920 ਦਾ ਨੌਜਵਾਨ? ਪਰ "ਹੋਣਾ" ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਲ ਜੋ ਪੌਲ ਦੁਆਰਾ 1920 ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ - ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - "ਉਹ ਹੈ।" ਜੇ ਇਹ ਇੱਕ ਪੌਲ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਸਕੂਲ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਸਬੰਧ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ: ਉਹ ਆਦਮੀ ਜਿਸਨੇ ਉਸ ਯੋਗਤਾ, ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ, 1920

ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਗੁਣ ਨਾਲ ਉੱਥੇ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਸੰਭਵ ਰਹੇ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਯਾਦ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ 'ਤੇ, ਸਾਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਲਈ ਛੱਡਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਵੰਡ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ? ਪ੍ਰੌਸਟ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਕੂਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਸੀ।
ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਵੇਗਾ: ਉਹ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ ਇਹੀ ਪੌਲ ਹੈ ਜੋ 1920 ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ, "ਉਹ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੈ," ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਉਹ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੈ।" ਪਰ ਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਹਾਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ "ਹੁਣ" ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਲਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਲੜੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਸਥਾਈ ਲੜੀ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਥਾਈਤਾ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ "ਹੁਣ" ਦੀ ਘਣਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਤਕਾਲ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਜਾਂ ਕੋਈ ਜੋ ਇਹ ਅਤੀਤ ਸੀ, ਸਥਾਈਤਾ ਹੋਣ ਲਈ। ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਸਥਾਈਤਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਝਲਕ ਵੇਖੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਯਾਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਸਲ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਮੇਰੇ ਅੱਜ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਪੌਲੁਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸੀ ਜਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮੇਂ ਲਈ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪੌਲੁਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਕਿਸ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਬਾਰੇ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਹ ਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ: ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਉਹ ਸੀ? ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਿਖਰ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ "ਵਿਦਿਆਰਥੀ" ਸੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੰਮ ਚਾਲੀ ਸਾਲ ਦਾ ਆਦਮੀ, ਤੀਹ ਸਾਲ ਦਾ ਆਦਮੀ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸ਼ੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਚਾਲੀ ਸਾਲ ਦੇ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸ਼ੋਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹਨ; ਅੱਜ ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਖੁਦ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੌਲ ਜਾਂ ਇਸ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦਾ

ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਖਾਸ ਕਾਲ ਉਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦੂਜਾ ਸੀ। ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇੱਕ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਧਨ, ਇਹ ਸਮਾਜ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਵਿਆਪਕ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਖਾਸ ਭੂਤਕਾਲ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ - ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਹਮਲਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਸਕੇ। ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਚੁਣ ਕੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਭਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ "ਸੀ" ਅਜੇ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਪਿਅਰੇ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਮਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ: "ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਸੀ।" ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਕੋਈ ਜੀਵਤ ਪਿਅਰੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਿਅਰੇ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਆਦ ਕਦੇ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪਿਅਰੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਸੁਆਦ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦਾ ਸੁਆਦ ਸੀ; ਉਸਦੀ ਜੀਵਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੋਂ ਬਚੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਉਹ ਪਿਅਰੇ-ਪ੍ਰੇਮੀ-ਸੰਗੀਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਠਾਇਆ ਸੀ: ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਪਿਅਰੇ ਕਿਸਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ; ਇਹ ਫਿਰ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਅਰੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਪਿਅਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ "ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਸੀ - ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਬਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। "ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਭਿਆਨਕ ਗੱਲ," ਮਾਲਰੋਕਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ। ਉਹ ਮੁਰਦੇ ਜੋ ਬਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ, ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
ਫਿਰ ਕੁਝ ਜੀਵ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੁੰਦਾ ਹੈ"। ਹੁਣੇ ਹੁਣੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ, ਇੱਕ ਸਮਾਜ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਹੀ ਸੀ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੀਮਤ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ? ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ - ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋਣਾ"। ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰੇਸਿੰਗ ਸਟੇਬਲ "ਹੁੰਦਾ ਹੈ"। ਭਾਵ, ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ

ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੇ ਫਾਊਂਟੇਨ ਪੈੱਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕਬਜ਼ਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅਥਾਹ ਕੁੰਡ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਦੇਣਗੇ ਜੋ ਫਿਰ ਅਸਲ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੋ ਤੱਥਾਂ ਵਾਲੇ ਹੋਣਗੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਜੋ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਗਠਨ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਦਰਿਆ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਦੇ। ਭੂਤਕਾਲ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ।
ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਜਿਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ "ਨਹੀਂ" ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਦੇ ਤੱਥ, ਸਾਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਸ਼ੀਨੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੇ ਆਮ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਮੇਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੁਣੇ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਮੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਹਥੌੜੇ ਦੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਿੱਧਾ ਕੰਧ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਦੁਬਾਰਾ ਝੁਕ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਬਦਨੀਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਘਣਤਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇਹਨਾਂ ਮੇਖਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਅਣੂ ਬਣਤਰਾਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਮੌਜੂਦਾ ਅਣੂ ਅਵਸਥਾ ਹਰ ਪਲ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਅਣੂ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ "ਬੀਤਣਾ" ਹੈ, ਸਗੋਂ ਭੌਤਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦੋ ਪਲਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਨਰਮ ਲੋਹੇ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਿੱਚ ਚੁੰਬਕੀਕਰਨ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪਿਛਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ। ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਪੱਥਰ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਡਿੱਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ, ਕੇਂਦਰਿਤ ਲਹਿਰਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਲੰਘਦੀਆਂ ਹਨ; ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਅਪੀਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸਦੀ ਵਿਧੀ ਲਗਭਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ

ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਜਾਂ ਰੀਮੈਨੈਂਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।
ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ" ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਪੈਸਿਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ "ਹੋਣਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਉੱਥੇ ਵਾਪਸ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪਿੱਛੇ; ਯਾਨੀ, ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿਪਟਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਜੇਕਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜੀਵਤ ਪਦਾਰਥ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕੋਸ਼ਿਸ਼—ਸ਼ੇਵਲੀਅਰ ਦੀ—ਜੋ ਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਭੂਤਕਾਲ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਹੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ "ਮੈਂ ਹਾਂ" ਇੱਕ "ਮੈਂ ਹਾਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਤਾਂ ਫਿਰ "ਸੀ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਕਰਮਣਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ, "ਪੌਲ ਥੱਕ ਗਿਆ ਹੈ," ਤਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਪੁਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਉੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੇਗਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਪੌਲ ਥੱਕ ਗਿਆ ਸੀ," ਤਾਂ "ਸੀ" ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਰਥ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਮੌਜੂਦਾ ਪੌਲੁਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੰਭਾਲ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਇੱਕ "ਹੁਣ ਨਹੀਂ-ਹੋਣਾ" ਇੱਕ "ਨਾ-ਹੋਣਾ" ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ। ਥਕਾਵਟ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਸੀ" ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਸਵਾਲ ਦਾ ਮੂਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਛਾਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਅਸਥਾਈ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?
ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਦੁਆਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਮੂਡ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਟਿੱਪਣੀ ਮੈਨੂੰ ਉਦਾਸੀਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ; ਮੈਂ ਦੁਖੀ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲੰਘਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਜਲਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਐਲਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ," ਦਲੀਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ, ਤਰੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ, ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੇ ਉਸ ਅਨੰਤ ਪਲ 'ਤੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਹ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਸੋਫੋਕਲਸ ਟ੍ਰੈਚਿਨੀਏ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਡੀਏਨੇਰਾ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇੱਕ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਖੁਸ਼ ਸੀ ਜਾਂ ਦੁਖੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ।" ਇਹ ਮਾਲਰੋਕਸ ਦੇ ਉਸ ਵਾਕ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। "ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਗੱਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਡਰ ਨਾਲ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਚਿੱਪ ਹੇਠਾਂ ਹਨ, ਖੇਡਣ ਲਈ ਕੋਈ ਪੱਤਾ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਹੈ। ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਦੀਵਤਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੇਸਹਾਰਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਜਾਣਕਾਰ ਬੁੱਧੀ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਖਰੀ ਘੰਟੇ ਦਾ ਪਛਤਾਵਾ ਇਸ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਤਾਬ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਜੰਮ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਆਖਰੀ ਛਾਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਵਿਅਰਥ। ਮੌਤ ਇਸ ਛਾਲ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਦੇ ਨਾਲ ਠੀਕ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਕਾਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧ ਰਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ।
ਫਿਰ ਵੀ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਅਸੀਂ ਮਰੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਇੰਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁੱਸਾ

ਹਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੈਂ ਇਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪਰ ਆਓ ਇਸ ਸੂਤਰ ਦੀ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਨਿਰਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਝੂਠਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕੀ ਸਮਝਾਂਗੇ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੈਡੀਕੇਟ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੈਡੀਕੇਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਨੇੜਲੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੰਛੀ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਗੋਲੀ ਉੱਥੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਛੀ ਹੁਣ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਪੰਛੀ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉੱਡਦਾ ਪੰਛੀ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੰਛੀ ਹੁਣ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੀ ਇਹ ਇਲੀਏਟਿਕ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਤ ਗਲਤ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤੀਰ A, B, ਆਦਿ 'ਤੇ ਹੈ, ਤਾਂ ਗਤੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਲ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਥਿਰ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚੋਂ "ਮੈਂ" ਦਾ ਗਠਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਲਾਲਟੈਣ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਫ਼ਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਆਂਇਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਪਾੜੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਿਰਣੇ ਅਤੇ ਤੱਥ ਵਿਚਕਾਰ ਢਿੱਲ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਜੋਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ।
ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਬਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਣਨਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਣਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਬਣਨਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਹੋਂਦ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜੁੜੇ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਢਾਂਚਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-

ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਬੰਧਨ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਹ ਹੋਂਦ ਉੱਭਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤੱਥ, ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਣਨ ਦੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਾ ਬਣਨ ਲਈ ਇਹ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਸੀ" ਢੰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸਮਾਂ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਨੀਂਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ, ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਬਾਹਰੀ ਗਵਾਹ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਹੇਰਾਕਲੀਟੀਆਈ ਮੂਲ ਦੇ ਉਸ ਸੰਦੇਹਵਾਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਗਲਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਜੋ ਵੀ ਕਹੇ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇੱਥੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਗਲਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਹੋਵਾਂ: ਮੈਂ ਇਹ "ਸੀ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ, ਸੰਖੇਪ ਘਣਤਾ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਉਹ ਤੇਜ਼-ਗੁੱਸਾਵਾਨ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਹੈ, ਉਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ) ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਹ ਭਾਰੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਕੱਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸੰਪਰਕ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਸੀ ਜਾਂ ਜੇ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾਖੁਸ਼ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਸਗੋਂ ਅਤੀਤ ਬਿਲਕੁਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਹਾਂ। ਇਹ "ਸੀ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ

ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਘਣਤਾ ਦੁਆਰਾ ਘੁਸਪੈਠ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਅੰਨ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਸੰਘਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਵਸਤੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਹਰੇਕ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਤੱਥ ਹੈ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਲਈ "ਭੂਤਕਾਲ" ਹੋਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਯਮ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਵੇਸਨ ਇਸਟ ਗਵੇਸਨ ਇਸਟ"।" ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਭੂਤਕਾਲ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਘਟਨਾ ਕਿਉਂ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਸੀ, ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨਵਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਰਸਤਾ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਇੱਕ ਸੋਧ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਧ ਕੀ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੋਚਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਅ. ਵਰਤਮਾਨ
ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਕੀ ਹੈ? ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਉਹ ਹੈ - ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਸਭ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਭਵਿੱਖ ਦਾ - ਇਹ ਪਾਏਗਾ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਲ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਧੱਕੀ ਗਈ ਵੰਡ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਸੀਮਾ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਵਿਘਨ ਦਯਾ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ।
ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਰੋਲਕਾਲ 'ਤੇ ਸਿਪਾਹੀ ਜਾਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ "ਮੌਜੂਦ!" ਨੂੰ ਐਡਸਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵੀ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਰਥ —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛੀਏ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ

ਕਰੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੇ ਇਸ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਖੁਦ ਵੱਲ, ਇਸਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, "ਇਹ ਹੈ" ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਨੌਂ ਵਜੇ ਹਨ;" ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਪਹਿਲੂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਦੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਗਵਾਹ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੁਦ ਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਦਿੱਖ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਜੋ ਕਿ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਬਣਤਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਬੰਧ "ਨਖੇਧ" ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੈ"; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਿਖੇਧ ਦੁਆਰਾ ਦੁੱਗਣਾ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਬਿਲਕੁਲ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਕਿਉਂਕਿ "ਹੋਂਦ" ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਬਚਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਵਰਤਮਾਨ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਪਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਢੰਗ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਘੜੀ ਦੇ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਉਸ ਹੱਥ ਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੌਂ ਵਜੇ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੌਂ ਵਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤੇ ਹੱਥ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਲ ਉਹ ਪਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਰਫ਼ 'ਆਪ' ਦਾ 'ਆਪ' ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਆਪ' ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ 'ਆਪ' ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ; ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ

ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਸੀ, ਉਸ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਅਤੀਤ) ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਭਵਿੱਖ) ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।
C. ਭਵਿੱਖ
ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਕੋਈ ਹਿੱਸਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦਾ ਇਹ ਚੌਥਾਈ ਹਿੱਸਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ, ਭੂਤਕਾਲ ਵਾਂਗ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਭਵਿੱਖ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੁੰਦਾ
- ਭੂਤਕਾਲ ਵਾਂਗ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਲੈਪਲੇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਭਵਿੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ 'ਤੇ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ 'ਤੇ - ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਭਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਕਟੌਤੀਯੋਗਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦਿਸਹੱਦੇ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਆਉਣ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਲਈ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਪਰ "ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?" ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜੀਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

4 ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਘੱਟ ਹੀ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ
ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਥੀਮੈਟਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਲਈ ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੀ "ਸਮੱਗਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਗਰੀ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਗਰੀ ਇੱਕ "ਭਵਿੱਖ ਦੇ" ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਰਾਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੱਲ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਜੀਵ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ? ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਵੀ ਮਨਘੜਤ ਵਿਚਾਰ ਇਸਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ

ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਦੇਰ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ —— ਵੱਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਭੱਜਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਉਡਾਣ ਦੋ-ਗੁਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ। ਇਹ ਕਿਸ ਵੱਲ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਦਿੱਖ — ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਉਡਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਸਵੈ ਵੱਲ ਜੋ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਝੰਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਪਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਅਲੱਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਵੱਲ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਹਿ- ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਹੋਵੇਗਾ; ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਣਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਡਾਇਡ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ) ਦੁਆਰਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਫੜਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਘਾਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੀ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਭਵਿੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵੇਗਾ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ,

ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦਾ ਪੂਰਕ "ਹੋਂਦ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੈ। ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਭਵਿੱਖ ਹੈ।
ਇਸ "ਪਰ੍ਹੇ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ: ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ (ਭਵਿੱਖ) ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਖਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਹੋਵਾਂਗਾ," ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ ਜੋ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਅਸਲ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਹਿ- ਭਵਿੱਖ ਜੀਵ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿ-ਭਵਿੱਖ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ' ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਦੁਨੀਆਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਸਰੀਰਕ, ਭਾਵਨਾਤਮਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਉਹ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਣਾ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ, ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਭਵਿੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ "ਆਪ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ "ਆਪ" ਵਿੱਚ "ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪ" ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ, "ਆਪ" ਦੇ ਨਾਲ "ਆਪ" ਦੇ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ "ਭਵਿੱਖੀ" ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸਿਰਫ "ਆਪ" ਦੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਆਪ" ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ "ਆਪ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। "ਆਪ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, "ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅੱਗੇ "ਆਪ" ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਹਾਵਤ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ;" ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ - ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ

ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦ੍ਰਿੜਤਾਵਾਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਭਵਿੱਖਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿੱਥੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ।
ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਥਿਤ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਕੁਝ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਰਹਾਂਗਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ "ਮੈਂ" ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ "ਮੈਂ" ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਡੀਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉੱਥੇ ਉਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਾਂ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਘਾਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਜੇਕਰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਤੱਥ (ਭੂਤਕਾਲ), ਆਪਣੇ ਆਪ (ਮੌਜੂਦਾ) ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵ (ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ) ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਅਨੰਤ ਸੰਕੁਚਨ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ 'ਆਪ' ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, 'ਆਪ' ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ 'ਆਪ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਹ 'ਆਪ' ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ "ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਖੋਖਲਾ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਵਰਤਮਾਨ 'ਆਪ' ਦਾ ਪੂਰਾ ਭਵਿੱਖ ਇਸ 'ਆਪ' ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ 'ਆਪ' ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ 'ਆਪ' ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਟੈਨਿਸ ਕੋਰਟ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਅੰਤਿਮ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚੋਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਸੀ। ਪਰ, ਬਿਲਕੁਲ, ਇਹ "ਮੁੜ ਜੁੜਨਾ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਉਭਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਧੀਨ ਗਣਰਾਜ ਕਿੰਨਾ ਸੁੰਦਰ ਸੀ!" ਭਾਵੇਂ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਇਹ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ

ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁੜ ਜੁੜਨ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ, ਸਵੈ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ, ਯਕੀਨਨ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੇਠਾਂ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਗਲਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਰਥ, ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਵਜੋਂ ਬਣਾਏਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ("ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ? ਮੈਂ ਇਸ ਟੇਪੇਸਟ੍ਰੀ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਕੰਧ 'ਤੇ ਲਟਕਾਉਣ ਦੀ")। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ-ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਨਿਹੱਥੇ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਹੋਵੇਗਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ, ਫਿਰ ਇਸ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ, ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮੱਸਿਆ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜਕੜਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰਾਜ਼ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਪਰ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਵੰਡਣਾ ਬਿਹਤਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਥਿਰ ਕਾਲ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰਸਮੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਂਟ ਸਮੇਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ
- ਕਾਂਟੀਅਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ - ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੋਰਸ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਡੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਕੋਰਸ 'ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।
"ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ" ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਟੱਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੜੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਲੋਕ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਥਿਤ ਹੈ। "ਬਾਅਦ" ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਉਹੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੌਜੂਦਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਨਾ ਹੀ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਹਿਯੋਗੀ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉੱਗਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਹਰ "ਹੁਣ" ਇੱਕ "ਪਹਿਲਾਂ" ਬਣਨ ਲਈ ਕਿਸਮਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਕੁਤਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉੱਡਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ - ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਦਰਦ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ - ਸਮਾਂ ਇਲਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।
"ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਰਨ ਦਿਓ," ਰਾਜੇ ਨੇ ਡੌਨ ਰੋਡੇਰੀਗੋ ਨੂੰ ਕਿਹਾ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੰਤ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਜਾਣ। ਸਥਾਈ ਵੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਵੀ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਦਲਦੇ ਸਮੇਂ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਫੈਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰੀ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਮਾਪ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਅੱਧਾ ਘੰਟਾ ਦੂਰ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਘੰਟਾ; ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਲੱਗਣਗੇ, ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਅਹਾਤਿਆਂ ਤੋਂ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਵਾਲੇ, ਅਸਥਾਈ ਪਰਮਾਣੂ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਉਹ ਪਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਸਥਾਨ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਲਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ। ਪਲ ਅਵਿਭਾਜਿਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਪਲਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿੱਖਣਾ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੌਸਟ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸਵੈ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਲੰਘ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਰਾਤ ਦੀ ਨੀਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਿਛਲੇ ਦਿਨ ਦੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਖੋਜਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਸਵੈ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਟ੍ਰਾਂਸਵਰਸਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਲਗ ਅਲਗ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀ ਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਪਲ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਅਗਲੇ ਪਲ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਕੋਈ ਗਿਰਵੀਨਾਮਾ ਜਾਂ ਵਿਕਲਪ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੈ—ਭਾਵ, ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਬਦਲਾਅ ਅਤੇ ਸਥਾਈਤਾ।
ਫਿਰ ਵੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। A, ਮੰਨ ਲਓ, B ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ A ਅਤੇ B ਵਿਚਕਾਰ ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ A ਅਤੇ B ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ। ਜੇਕਰ, ਫਿਰ, ਸਮਾਂ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ
- ਇੱਕ ਵੰਡ ਜੋ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਏਕੀਕਰਨ ਸਬੰਧ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਕੂਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਨ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਧਾਰਨ "ਸੰਬੰਧ" ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ?
ਬੇਸ਼ੱਕ। ਪਰ ਕੀ ਕਾਂਤ ਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਵੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਦਭੁਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਨ 'ਤੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਾਟ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਹਿਊਮ, ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਚੁਣੌਤੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ: ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ; ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ ਜਾਂ ਨਤੀਜੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵੀ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸਥਿਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹੇ।
ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ A ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ B, ਪਹਿਲੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਉਸੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਵੈ-ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਵਿੱਚ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-

ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਗੁਪਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਵਾਂਗੇ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੁੱਖੀ ਭਰਮ, ਇੱਕ ਸੁਪਨਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਸਮਾਂ ਅਸਲੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ "ਖੰਡ ਦੇ ਘੁਲਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ।" ਪਲਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕੱਲ੍ਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਹੇਠਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਫੜ ਲਵੇ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਸੂਡੋ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਅਸਥਾਈ ਅਨੰਤਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਧੂ- ਲਗਾਤਾਰਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ, ਖੰਡ ਦੇ ਘੁਲਣ ਤੱਕ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਉਡੀਕ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਭਰਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਤਰਕਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਕਾਂਟੀਅਨ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੋਧ ਦੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਏਕਤਾ ਲਈ ਇੰਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਲੌਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਲਈ।
ਕੋਈ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਏਕੀਕਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵੀ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਅਸਲ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇੱਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਬਣਨ ਲਈ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਸ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਿਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ? ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੈਰ-ਲੌਤਾ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਛੁਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਗੈਰ-ਲੌਤਾਪਣ ਗੁਆਏ; ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਗੈਰ-ਲੌਤਾਪਣ ਤੋਂ ਇਸਨੂੰ ਤੋੜੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇੱਥੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਮਿਤੀ 'ਤੇ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਏਕੀਕਰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਏਕੀਕਰਨ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦੋ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਾਂ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹਨ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ - ਅਰਥਾਤ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਅਵਸਥਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ। ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣਾ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਦੀ

ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਫੈਕਲਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਏਕੀਕਰਨ ਸੰਭਾਵੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਲਗਭਗ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਨੋਏਮਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ? ਪਰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰੇਗਾ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਤੱਤ ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਰਸੀਪੀਟਰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ-ਅਸਥਾਈ ਢਾਂਚੇ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਕਿਵੇਂ ਅਸਥਾਈ (ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ) ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਲੌਕਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਹਰੋਂ ਗੈਰ-ਲੌਕਿਕਾਂ ਉੱਤੇ ਥੋਪੀ ਜਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।
ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਲੀਬਨਿਜ਼, ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਲੰਘਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਹੱਲ, ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ, ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ ਹੱਲ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਕੋਈ ਵੀ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।
ਲੀਬਨਿਜ਼ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਵੀ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦਾ ਸਵਾਲ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸੁਮੇਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕੀ ਹੈ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਤੱਤ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਏਕੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਖਿੱਚਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ, ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਐਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਮਾਂ ਕੌਣ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ? ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪੋਇਨਕਾਰੇ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਲੜੀ a, b, c, ਨਿਰੰਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ a=b, b=c, a÷c ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਦਾ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, a=c, ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, a÷c। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ a, c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ b, a ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ a, c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੂਝਵਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡਣ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੈ

ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਅਜੇ ਵੀ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ a ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ c ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀ ਸੇਵਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਨੇੜੇ ਹੋਣ, ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ b, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਫਾਰਮੂਲੇ a=b, b=c, a÷c ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ; ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ b ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ a ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ c ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਇਹ b ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ b ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ a ਅਤੇ c ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਭ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ! ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸੁਭਾਅ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ? ਇਹ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਵਿਸਫੋਟ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ a ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ c ਵਿੱਚ? ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ? ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਜਾਂਚ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ, ਤਰਕ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਰਤਾ - ਭਾਵ, ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ ਸਭ ਦੇ ਬਾਅਦ ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ "ਪ੍ਰਤੀਕ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਾਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਗਸਨ ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ ਦੇ ਨਾਲ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਰੀਲੀ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਕਿ ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਲ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਾਂਟ ਬਰਗਸਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਹੀ ਸੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕੋਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਰਗਸਨ ਦਾ ਇਹ ਅਤੀਤ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਨੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਓਨੀ ਹੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਹੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਨੂੰ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਵਧੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਵਧੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਰਗਸਨ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਧੀ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ: ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕ ਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਾਰਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਬਹੁਲਤਾ ਘੱਟ ਹੈ - ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ

ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ; ਇਹ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਹੈ। "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਪਰ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੀ ਦਿੱਖ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਿਰਾਜ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਵੈ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਸਾਰੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਇੱਕ ਮੂਲ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਇਰਸਨ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਇੱਕ ਘੁਟਾਲਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਘੁਟਾਲੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਸਲ 'ਤੇ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਬਹੁਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਬਹੁਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਹੁਲਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸੰਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਬਹੁ-ਆਯਾਮਾਂ ਜਾਂ "ਆਪ" ਦੇ ਅਰਧ-ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਤਰੀਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੁਣ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਤਰੀਕੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਆਪ" - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਐਕਸਟੇਸ (ਜੋ ਦੋਵੇਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਇਹ ਤਿੰਨ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: (1) ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ, (2) ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ, (3) ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ - ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਹਵਾਲਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦਾ ਅਰਥ "ਆਪ" ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਜੀਟੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਯਾਮ ਪਹਿਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਹ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਦੂਜੇ ਆਯਾਮਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੂਰੀ, ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਅਸਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਹੈ, "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਜੋ "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ" ਵਿਛੋੜੇ ਵਜੋਂ। ਹਰੇਕ ਆਯਾਮ "ਆਪ" ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਪਤਨ, ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਆਯਾਮਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

ਪਹਿਲੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪਰ ਇੱਕ "ਅਣਹੋਂਦ" ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ, ਤੱਥ ਦੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਇਸਦੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਅਨਾਦਰ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਸਲ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਵਾਂਗ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੁਣ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਟੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਜੀਵ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ "ਆਪ" ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ "ਆਪ" ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਦੀਵੀ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਭੂਤਕਾਲ "ਆਪ" ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰ ਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਆਪ" ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨਵੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪੂਰਨ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਜਨਮ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ", ਕਿ ਇਹ ਭਰੂਣ ਵਿੱਚ "ਰਹਿਣ" ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਣ ਰਿਹਾ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਲ ਜਦੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ

ਹੈ। ਪਰ ਝਟਕਾ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਚੇਤਨਾ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨਾਲ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਬਣ ਜਾਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ, ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਪਛਾਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਰਾਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। "ਆਪ", ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਜੂਦ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਨਵੀਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ "ਆਪ" ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਏਕਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਪਹਿਲਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਅਤੀਤ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਬਰੀਕ, ਨਿਰਵਿਘਨ ਤਾਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਲ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਭਰੂਣ ਨਾਲ ਇਸ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭਰੂਣ ਮੈਂ ਸੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਲਈ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।
ਜਨਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਖਾਸ ਭਰੂਣ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਾਇਦ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਉਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜਨਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣਾ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ: "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਆਪ ਕਿਵੇਂ ਸੀ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ?" ਆਦਿ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਆਪ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਆਪ" ਦੀਆਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਮਕਰਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂ, ਜੇ

ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇਖੇ ਘੁੰਮਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ "ਉਲਟ" ਸਥਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਜਾਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ।
ਯਕੀਨਨ, ਭੂਤਕਾਲ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਫਾਰ-ਇਟਸ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ (ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ); ਸੈਕੰਡਰੀ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੋਈ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਥੀਮੈਟਿਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਗਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਰਕੂਲਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਖੁਦ - ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ - ਇਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਗਵਾਹ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਸਪ੍ਰਿੰਗਬੋਰਡ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਘਣਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ (ਹਉਮੈ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਵੀ ਹੈ)। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜਾ ਬੰਧਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਤਿਆਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ (ਸਾਵੀਅਰ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ" ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਬੌਧਿਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਕੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਕੋਮਲ, ਸੰਕੇਤਕ, ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਖਾਲੀ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਉਪਨਾਮਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚਿੱਤਰ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਥੀਸਿਸ ਦੇ - ਇਹ ਮੇਰਾ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਟੱਲ ਪਿਛੋਕੜ-ਡੂੰਘਾਈ ਵਜੋਂ ਸੀ।
ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ, "For-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਘਾਟ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ

ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪੀਣ ਜਾਂ ਪੀਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਦੇ ਵੀ ਪੀਣਾ ਖਤਮ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਅਜੇ ਵੀ ਉਸ ਪੀਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੀਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ "ਮੈਂ ਪੀਣਾ ਖਤਮ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ," ਮੈਂ ਪੀ ਲਿਆ ਹੈ: ਸਮੂਹ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੀਣ ਵੇਲੇ, ਮੈਂ ਫਿਰ ਇਹ ਪੀਣ ਵਾਲਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਰ ਅਹੁਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਭਾਰੀ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਵੈ-ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੀ ਘਣਤਾ ਰੱਖਣਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਹਰ ਅਹੁਦਾ ਮੈਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ "Not-you" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ "nihalating freedom" ਦੁਆਰਾ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "a-down" 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "hinging" ਦਾ ਘਟਣਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", ਜੋ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ: ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਦੋ ਐਕਸਟੇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਆਰਾਮ, ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ! ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਸਦੀਵੀਤਾ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਅਵਧੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਰਥ ਪਿੱਛਾ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ; ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਰਾਮ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ।
ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਤੀਜੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ", ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡਿਆ ਹੋਇਆ,

5 ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਉਡਾਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦਾ
ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਹੋਂਦ" ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸੰਗੀਤਕ ਕੁਰਸੀਆਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਂਦ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ।

6

ਵਰਤਮਾਨ, ਭੂਤਕਾਲ, ਭਵਿੱਖ - ਸਾਰੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡਾਉਣ ਵਾਲਾ "ਫੋਰ-ਇਟਸ" ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸਥਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਯਾਮ ਦੀ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੋ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਮੌਜੂਦਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
- ਭਾਵ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਓਨਾ ਹੀ ਕੰਡੀਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੰਡੀਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੋਂ ਹੋਣ 'ਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ

ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
B. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ
ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ 'ਆਪ' ਦਾ ਉਭਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਮਿਆਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਦੋ ਗੁਣਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਆਪ' ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਉਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ 'ਆਪ' ਕਿਉਂ ਖਾਲੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?
ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਛੁਪਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਂਟ ਦੇ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਪਸੰਦੀਦਾ ਦਲੀਲ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਥਾਈਤਾ ਮੰਨ ਲਈਏ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਮਾਪ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਂ ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਸਮਾਨ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਵਾਂਗ ਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪਰਿਸਰ ਨਾਲ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਹੁਣ ਕੋਈ ਅਸਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਈ ਗਲਤੀਆਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਕਿਸੇ ਸਥਾਈ ਤੱਤ ਦਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦੇ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਖੁਦ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹੀ ਸ਼ਬਦ ਏਕਤਾ, ਜਿਸਦਾ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਨੇ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਲਗਾਵ ਹੈ? ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਏਕਤਾ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਉਹ ਹੋਵੇ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਏਕਤਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਏਕਤਾ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ; "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਾਮ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਜੀਵ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਜੋ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ

ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਕਾਲਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਅਤੀਤ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਖਾਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਬਹੁ-ਸੰਪੂਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਪੁਰਾਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਲਗਭਗ ਸਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਉਸ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਇਹ" ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਜੋ ਸੀ ਉਹ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ।
ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਹੋਂਦ' ਦੁਆਰਾ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਦੀ ਮੁੜ-ਸਮਝ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਆਪਣੀ 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਹ ਡੂੰਘੀ ਦਰਾਰ ਜੋ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਨੂੰ 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਜਿਸਨੂੰ 'ਬਣਾਉਣਾ' ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ 'ਆਪ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਦਾਸੀ ਵਿੱਚ ਹੁਣ 'ਹੋਂਦ' ਦਾ ਸਹੀ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਨੰਦ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗਵਾਹ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਿਹਾ ਹੈ; 'ਹੋਂਦ' ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਘਾਤਕ ਹੈ। 'ਆਪ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ - ਇੱਕ ਨਵੇਂ 'ਆਪ' ਲਈ - ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ

ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।
ਪਰ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਠੀਕ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਅਜਿਹਾ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਢੁਕਵੀਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਥਾਈਤਾ - ਜੇਕਰ ਸਥਾਈਤਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੋਰਸ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਘਟਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਅਸਥਾਈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਉਤਸੁਕ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਗੁਣ ਵਜੋਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਤੀਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ, ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇੱਕ ਤਤਕਾਲ ਅਚੱਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਗੁਣ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਭੂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਜੋ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਪਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਫਿਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਲ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਖੰਭੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਲ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿ ਤਤਕਾਲਤਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਇਕਲੌਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਗਏ ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਪਲ ਨੂੰ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਲੌਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਂ, ਜੇ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੁਪਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਤਬਦੀਲੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਹਿਜਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇਹ ਹੈ। ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼: ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਆ ਸਹਿਜਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ

ਭੱਜਣਾ ਉਸ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਡਾਣ ਸੰਭਾਵਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭੱਜ ਗਈ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਭੱਜ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਲਈ ਵੀ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇਸ ਤੋਹਫ਼ੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਪੂਰਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਿੰਗ ਫਰਮੈਂਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੌੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਪਲ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

III. ਮੂਲ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਾਕੀਦ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਸਥਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ "ਵਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ" ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਥਾਈ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਵਰਗੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਗਈ ਅਵਧੀ ਲਗਭਗ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ" ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ? ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਵਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ।
ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਅਸਥਿਰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ: ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਅਤੇ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲ ਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀ ਸਾਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ? ਫਿਰ ਵੀ ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਤਕਾਲ ਹਨ? ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਤਾਂ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।
ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਾਂ, ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉੱਭਰਨ ਨੂੰ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦਾ ਲੇਖਾ- ਜੋਖਾ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜੋ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਸਬੰਧ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਇਕਸਾਰ

ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਗਿਆਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਭੋਲੇਪਣ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਦੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਸੁਤੰਤਰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਰਮਨ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੋ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ - ਅਸੰਭਵ ਮੰਨ ਲਓ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਗੀਟੋ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗਾ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਦਬਾ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਿਰਫ ਫੈਂਟਮ ਡਾਇਡ "ਦਿ-ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ-ਰਿਫਲੈਕਟਿੰਗ"

8 ਨੂੰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਕੇ। ਇੱਥੇ
ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ - ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਸਬੂਤ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਹੋਵੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਨੂੰ ਸੁਝਾਏ ਗਏ ਦਵੈਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਅਨਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਮੰਨਦਾ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਯੋਗਤਾ ਕਿ ਦਵੈਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦੂਜਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਮਾਮਲਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ", ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਗਵਾਹ (ਦਾ) ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਗਵਾਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਹੈ;

ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਗਵਾਹ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹਰੇਕ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: (1) ਗਵਾਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਸਵੈ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ - ਇੱਕ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ - ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦਾ ਸੁਝਾਅ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ —— ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ Selbständigkeit ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।
ਹਸਰਲ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਧਾਰਿਤ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।" ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਧੋਖਾ ਨਹੀਂ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਸਾਰੇ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਧਾਰਿਤ ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਂਗ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋੜ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੋਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਨਵਾਂ ਢੰਗ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਤਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ-ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਚੱਕਰ - ਇਹ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ (dédoubiement) ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।
ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ,

ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਮੂਲ ਕਿੱਥੇ ਹੈ? ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ?
ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਮੂਲ ਫੈਲਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਾਹਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੱਗੇ, ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੋਂਦ ਉਤਸੁਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਗੁਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਦੂਜਾ ਯਤਨ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਟੀਚਾ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਛਾੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣਾ ਵਹਾਅ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਟੀਚਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ, ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝੋ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਸਦੀਵੀ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ - ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਦੀਆਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ - ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣਾ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।
ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਖੁਦ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਖਿੰਡਾਉਣ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂਕਰਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ। ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ - ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨ ਦੀ, ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੋ ਭੱਜ ਗਈ ਹੈ - ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਰਿਕਵਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਲਈ

ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਾਅਵੇ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕੀ ਹਨ? ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ "ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ", ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਵਧਾ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਿਆ" ਜਾਣ ਲਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।
ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਰ ਪੁਸ਼ਟੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਹੈ: ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਜਾਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ" ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਰਾਹਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਰਾਹਤ, ਪੱਧਰ, ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ, ਇੱਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਗਣਿਤਿਕ ਤੱਤ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਰ ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ, ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਸਾਨੂੰ ਧੋਖਾ ਜਾਂ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੀ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ; ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਜੀਵ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ" ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ

ਵੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ11 ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੁਣ, ਇਹ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਦਾਸੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਅਣਹੋਂਦ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ।
ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਉਤਸੁਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਣਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗਰਜ ਨੂੰ "ਲੰਬੀ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਰਜ-ਤਾੜੀ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸਮਝਾਉਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਭਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸਵੈ-ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ - ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ - ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਨੰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਏਕਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ "ਸ਼ਾਮਲ" ਜਾਂ "ਬਣੀ" ਹੋਵੇਗੀ)। ਇਸਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਰੰਗ ਮੌਜੂਦ ਹਨ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਫੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।
ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਦੋ ਲੌਕਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਸੰਗਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ, ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਟੀਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਮੈਂ "ਐਨੀ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ" ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, "ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਣ ਲਈ")। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ, ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਲਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਕ੍ਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਖੋਜ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ?

ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਸੰਘਟਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਸੰਘਟਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਕਥਾਰਸਿਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਇਸ ਕਥਾਰਸਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਜੋ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨਮੋਹਕ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਲਈ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲਈ-ਆਪ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਲਈ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਅਰਥ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਲਈ-ਹੋਣਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ "ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ; ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ (ਪਰ ਅਸਲੀ ਨਹੀਂ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ-ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ-ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਸਤੂਕਰਨ ਦੀ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਰੂਪ ਮੌਜੂਦ ਹਨ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਲਈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕੋਜ ਵਾਂਗ ਹੈ - ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇ ਤੌਰ

'ਤੇ: ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬਣਨ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਾਹਤ ਦੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਿਰਧਾਰਤ, ਯੋਗ, ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਪਰਛਾਵਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਮੁੱਲ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਨ, ਅਭੇਦ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਮੁੱਲ ਨਾਲ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰੇ। ਇਹ ਉਹ ਫੈਸਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ (1) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ, (2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋ ਪਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣ ਦੇ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਰਿਫਲੇਟੈਂਟ) ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂਵਾਦੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕੇ।
ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਉਸ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਅਸਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ।" ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਅਸਲ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਘਟਨਾ, ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਅਪਵਿੱਤਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਅਧੂਰਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਹੀ ਉਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ, ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਜਿਸਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਨੁਭਵ" ਵਜੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਾਂਗੇ ਪਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਘਟੀਆ। ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਪੂਰਵ-ਵਿਵਰਣ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ।
(1) ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਹਉਮੈ, ਇਸਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹਉਮੈ ਸਾਡੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਹਾਂ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਏਜੰਟ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਮੁੱਲ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂਆਂ।
ਹਉਮੈ ਦੇ ਗੁਣ ਗੁਣਾਂ, ਗੁਪਤ ਗੁਣਾਂ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਯੂਨਾਨੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ)। ਹਉਮੈ ਗੁੱਸੇ, ਮਿਹਨਤੀ, ਈਰਖਾਲੂ, ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ, ਕਾਮੁਕ, ਆਦਿ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ "ਗੁਣ" ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗੁਣ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ: ਮੈਂ "ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਦਿਖਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ," ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ, ਕੌੜਾ, ਘਟਦਾ, ਤਰੱਕੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ "ਸਫਲਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਰੋਸਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ" ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ "ਇੱਕ ਅਪਾਹਜ ਦੇ ਸੁਆਦ, ਆਦਤਾਂ, ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਕਰਨ" (ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਅਵਸਥਾਵਾਂ - ਉਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ "ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਫ਼ਰਤ, ਪਿਆਰ, ਈਰਖਾ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਬਿਮਾਰੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮਰੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ,

ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਰਚੁਅਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਦੋਸਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹਕੀਕਤ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਵਰਚੁਅਲ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਠਿਕਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ।
(3) ਵਸਤੂਆਂ ਭਾਵੇਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹਨ, ਪਰ ਅਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿੱਚ ਨਫ਼ਰਤ, ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ, ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਦੀ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਲਈ ਸਬੂਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬੌਧਿਕ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਹਿੰਦੇ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਪਿਆਰ ਲਈ ਰੁਕ-ਰੁਕ ਕੇ ਸਮੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹਨਾਂ "ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ" ਨੂੰ ਪ੍ਰੌਸਟ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ, ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਫੜਨਾ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਰਛਾਵਾਂ।
ਪਰ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਲੀਲ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਸਾਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਬੇਅੰਤ ਭਾਰੀ, ਵਧੇਰੇ ਧੁੰਦਲਾ, ਉਸ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲੋਂ

ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸਬੂਤ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਤਾਰ ਖਾਧਾ ਅਤੇ ਹਲਕਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਭਵਿੱਖ, ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇਗਾ? ਕੀ ਇਹ ਕੈਪ੍ਰਿਸ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਵੀ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਾਲਸਾ ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਭਵਿੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪਰਛਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਭਵਿੱਖ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੂਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਗੁਣ ਜੋ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਆਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਣ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।
(4) ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜੋ ਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ, ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ, ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਿਆਰ, ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦਾ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ "ਹੈ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਉਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ "ਪਿਆਰ" ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਪਿਆਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖੁਦ ਲਈ ਦੇ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਮਾਪਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸੀ। ਭਵਿੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਪਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ-ਮੈਨੂੰ-ਹੋਣਾ ਹੈ; ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ, ਮੇਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਸੰਯੁਕਤ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਫੁਹਾਰਾ ਪੈੱਨ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਲਮ ਹੈ ਅਤੇ - ਹੇਠਾਂ - ਇੱਕ ਟੋਪੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ

ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ-ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਪੈਰਾਂ ਤੱਕ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਲ ਇੱਕ ਤਿਆਰ ਪੁਸ਼ਾਕ ਵਾਂਗ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕਾਰਡ ਹੈ ਜੋ ਖੇਡ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਹੁਣ" ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਕੋਈ ਸੋਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਭੋਲੇਪਣ ਵਾਲੇ ਤਰੀਕੇ ਦੁਆਰਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਤਿੰਨ "ਹੁਣ" ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ: ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ "ਹੁਣ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਅਚੇਤ ਦੇ ਲਿੰਬੋ ਵਿੱਚ ਉਡੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇੱਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਜੋ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੁਣ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ "ਹੁਣ" ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰਾ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ, ਭਵਿੱਖ, ਉਸ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਹੁਣ" ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ - ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਪਤਿਸਮਾ।
ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਿਰੋਧੀ ਰੂਪ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸੁਮੇਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸਿਰਫ "ਹੁਣ" ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਰਥ, ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ "ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ" ਹੈ।
ਦਰਅਸਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਕੋਈ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ; ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ - ਬਿਨਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ - ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਤਸੁਕ ਚਰਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈਚਲਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਮਾਨਸਿਕ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਅਕਸਰ ਇਸਦੇ "ਪੈਥੋਲੋਜੀਕਲ" ਚਰਿੱਤਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸਕਾਰਟਸ "ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਨੂੰਨ" ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਜੜਤਾ ਮਾਨਸਿਕ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪਿਆਰੀ

ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੁਣ" ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ, ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਵਧੇਰੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ। ਹਰ ਕੋਈ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਈਰਖਾ ਨਾਲ "ਰੰਗੀਆਂ" ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਨਫ਼ਰਤਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਦੁਆਰਾ "ਘਿਸੀਆਂ" ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਦੋਸਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਕਸਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਈਰਖਾ ਨਾਲ ਰੰਗੀਆਂ ਦੋਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਰੀਮ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਕੌਫੀ ਦਾ ਕੱਪ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਘੋਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮਪੂਰਣ ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਜੀਨਸ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਈਸੋਸੀਲਸ ਤਿਕੋਣ ਜੀਨਸ ਤਿਕੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ। ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੇ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ", ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਨਾਮ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ, ਸਵੈ- ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਰੀ ਦੋਸਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਦੂਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਟੋਇਕ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿੱਚ ਪੈਰ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ .

14

ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪਿਛਲੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਧਾਰਨ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਕੈਨਿਕਸ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਜੌਨ ਸਟੂਅਰਟ ਮਿੱਲ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਰੇਕ ਦਾ ਵਜੂਦ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਸਹਿਜਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੁਮੇਲ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਹੀ ਸਹਿਜਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਦੂਰ ਤੋਂ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ

ਸਵੈਚਲਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋ ਸਾਰੇ "ਹੋਣ-ਹੋਣ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਨਤੀਜਾ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਦਲਾਅ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦੋਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਜੀ ਪੂਰੀ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੱਲ੍ਹ ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਪਮਾਨ ਅੱਜ ਸਵੇਰੇ ਮੇਰੇ ਮੂਡ ਦਾ ਕੁੱਲ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਆਦਿ।
ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਦੂਈ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਕਾਰਣਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਸਟ ਬੌਧਿਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਨਤੀਜੇ ਹੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ:
ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਸਵੈਨ (ਓਡੇਟ) ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੇ ਉਸਦੀ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਵਿੱਚ ਦਿਆਲਤਾ ਬਾਰੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸੋਚਿਆ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਈਰਖਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਹ ਪਿਆਰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਬਣ ਗਿਆ ਜੋ ਓਡੇਟ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ, ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ, ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਦਾ ਗਠਨ, ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਸੀ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇਕੱਲੀ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ…. ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰਸਾਇਣ ਦੁਆਰਾ, ਉਸਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚੋਂ ਈਰਖਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਉਸਨੇ ਓਡੇਟ ਲਈ ਕੋਮਲਤਾ, ਤਰਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।15
ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਪ੍ਰੌਸਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈਨ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰੌਸਟ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਉਹ ਖੁਦ ਕੱਢਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਭਰੀ ਈਰਖਾ ਤੋਂ ਕੋਮਲ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ "ਔਸੀਲੇਸ਼ਨ" ਦੁਆਰਾ ਤਬਦੀਲੀ); ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਕੀ ਹਨ? ਕੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ? ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਹਾਨ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਰਲ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਉਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਈਰਖਾ ਕਿਵੇਂ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ "ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਨੂੰ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ? ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਵਾਰ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ (ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਰੀਮ ਦੇ ਬੱਦਲ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਕੌਫੀ ਵਿੱਚ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ) ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ "ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁਆਦ" ਬਣਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਓਡੇਟ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ?" ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਇੱਕ ਲੋੜ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਉਸ ਈਰਖਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਓਡੇਟ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਦੇਵੇਗਾ? ਅਤੇ ਇਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ 'ਤੇ, ਕੀ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਕੋਮਲਤਾ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ? ਇੱਥੇ ਪ੍ਰੌਸਟ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰਸਾਇਣ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਰਸਾਇਣਕ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਮਝ ਦੇ, ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਾੜ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰੌਸਟ ਸਾਨੂੰ ਦੂਰ ਹੋਈਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਗਭਗ ਅੰਤਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ (ਬਣਾਉਣ, ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ, ਜੋੜਨ) ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਐਨੀਮੇਟਡ ਏਜੰਟ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹਰ ਪਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਤਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਣਤਾ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣ ਤੱਤ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਛੱਡਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਣਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਦਾ ਪਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਜਾਦੂ ਵਿੱਚ ਪਤਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੈ। ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਜਾਦੂਈ ਕਾਰਵਾਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਇਸ ਢਿੱਲ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਤਰਕਹੀਣ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਵਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕੋਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਫੈਂਟਮ ਪ੍ਰਵਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਿਯਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ ਸਿਰਫ ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਇਕੱਠਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ

ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਹਾਈਪੋਸਟਾਸਾਈਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋੜ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਈ, ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ "ਹੁਣ" ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਅਵਧੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜੋ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ, ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਸਤੂ, ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਮੇਰਾ ਪਰਛਾਵਾਂ" ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਭੂਤ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਘਰ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗਾ ਜੋ "ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਕਾਰਨ" ਹੈ। ਜਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਫ਼ਰਤ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਮੈਂ ਰਾਜਨੀਤੀ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੇਜ਼ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚਿੜਚਿੜਾ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਅਨੰਤ ਬਣਨ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੈ, ਉਸ ਅਸਥਾਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਗਠਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਜਾਂ "ਗੁਣਤਮਕ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਬਾਹਰ" ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇਸ "ਬਾਹਰ" ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।
1 ਕਲਪਨਾ। ਅਲਕਨ, 1936।
2 “ਧਾਰਨਾ” ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ “ਧਾਰਨਾ” ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
4 ਭਾਵ, ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ। Tr.
5 ਸ਼ਾਇਦ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਲਈ ਇੱਕ ਗਲਤੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

6 ਮੈਨੂੰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਅਰਥ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਚੈਸੇ-ਕਰੋਇਸ, ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ ਇੱਕ ਨੱਚਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, "ਭਾਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸੈੱਟ ਕਰੋ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਪੁਨਰਗਠਨ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ।
7 ਟੈਂਪੋਰਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗਲਤ ਛਪਾਈ। ਟ੍ਰ.
8 ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ" ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥ ਹਨ ਜੋ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਡਾਇਡ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ-ਰਿਫਲੈਕਟਿੰਗ" ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਰਤਰ ਰਿਫਲੈਕਟ-ਰਿਫਲੈਕਟੈਂਟ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਵਾਂਗ - ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੌਜੂਦਾ ਭਾਗ ਵਿੱਚ, ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਤਮ ਨਿਰੀਖਣ। ਉਲਝਣ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੀ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਰੀਫਲੈੱਟ ਵਾਲੇ ਲੇਖ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਡਾਇਡ ਵਿੱਚ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ", ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਪਰ ਘੱਟ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਮੁਸ਼ਕਲ refléchir (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ) ਅਤੇ refléter ਤੋਂ ਬਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "reflect-on" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। "reflective" ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। tr.
9 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਦੇ," ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
10 ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਵੰਡ" ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੰਡ ਇੱਕ ਉੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਅਟੱਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੇਗਲੀਅਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹੇਗਲ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਭਰਮ ਹੈ।
11 ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ s'historialise ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਫ੍ਰੈਂਚ ਨਾਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ" ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
12 Etre-pour। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ pour ਦਾ ਅਰਥ ਜਾਂ ਤਾਂ for ਜਾਂ in order to ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੋਵੇਂ être-pour ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ। Tr.
13 ਇੱਥੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨੇੜਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। “Tête à gifles” ਇੱਕ “ਥੱਪੜਾਂ ਲਈ ਸਿਰ” ਹੈ; “menton qui attire les coups” ਇੱਕ “ਠੋਡੀ ਹੈ ਜੋ ਸੱਟਾਂ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।” ਦਾ ਹੈ। ਕਿੰਗ ਲੀਅਰ ਵਿੱਚ ਗੋਨੇਰਿਲ ਦਾ ਤਾਅਨਾ:
"ਦੁੱਧ ਜਿਗਰ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ!
ਜਿਸਨੂੰ ਮੁੱਕੇ ਲਈ ਗੱਲ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਗਲਤੀਆਂ ਲਈ ਸਿਰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"
(IV.ii) ਤ੍ਰਿਪਤ.
14 ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਲਈ ਸੁਧਾਰ Tr.
15 Du coté de chez Swann, 37e ਐਡੀਸ਼ਨ, II, p. 82. ਮੇਰੀ ਤਿਰਛੀ।

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਰਣਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਜੋ ਸਾਡੇ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ ਗੈਰ-ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਡਾ ਮੂਲ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ: ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ? ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੱਲ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਹੱਲ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ "ਨਿਰਮਾਣ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕੀਤੇ ਦੋ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦੇਵੇਗਾ। "ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਉਭਾਰ ਹੈ," ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, "ਅਤੇ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।" ਠੋਸਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ, ਸਿਰਫ਼ ਬਿਆਨਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਵਰਤਾਰੇ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਹੋਣ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਾਣਨਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।" ਪਰ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਲਿਆ

ਹੈ। ਕੀ ਹੁਣ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਜਿਸ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਨਾ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ? ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਕਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲੱਭਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਕੀ ਹੈ?
I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੈ। ਕਟੌਤੀ ਅਤੇ ਚਰਚਾਤਮਕ ਦਲੀਲ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਾਣਨ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹਨ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਨੁਭਵ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਤਰੀਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਦਲੀਲ ਸੰਕੇਤਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹਸਰਲ, ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬ ਦੇਵੇਗਾ, ਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ (ਸਾਚੇ) ਦੀ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ "ਮੌਜੂਦਗੀ -—" ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਢੰਗ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ: ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ, "ਚੇਤਨਾ" ਦੇ ਅਜੇ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ) ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਸਾਡਾ ਕੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ?

ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਫੈਂਟਮ ਡਾਇਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾਇਡ ਵਿੱਚ ਦੱਸੇ ਗਏ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ "ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਰਧ-ਦਾਇਡ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋ ਅਣਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਯੁਕਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰੇ ਤਾਂ ਜੋ ਸਮੂਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ, ਸੁਝਾਈ ਗਈ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕੋਜੀਟੋ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼" ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਖੁਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਇੱਕ ਹੱਸਦੀ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਲਈ ਸਿਰਫ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੂਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਅਣ-ਹੋਂਦ" ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੇ "ਗੈਰ-ਹਉਮੈ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਆਸਾਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਲਈ ਫੈਸ਼ਨ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ "ਨਹੀਂ" ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਿਆ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਨਾ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਅਟੱਲਤਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਅਪੀਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਖੇਧ ਲਈ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਜੋ ਗੈਰ-ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰੇਗਾ) ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੀਂਹ ਨਾ ਹੁੰਦੀ।

ਸਾਰੀ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰੀ ਉਸਾਰੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਚੀਜ਼ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੂਰਨ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਨਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ; ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤਾਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੋਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੂਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: "ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।"
ਗਿਆਨ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਾਂ ਗੁਣ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ——; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਕੁਝ" ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਡਾਇਡ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਨਾ ਸਕੇ, ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਹਰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ "ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ"।
ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੂਲ ਨਿਖੇਧ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇਧ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ। ਪਹਿਲਾ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਇੱਕ ਪਿਆਲਾ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪਿਆਲੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ।1 ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਅਤੇ ਬੱਸ ਇਹੀ ਹੈ। ਨਿਖੇਧ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਮੂਲੀ ਗੁਣ ਨਾਲ ਗਰੀਬ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਚਰਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ

ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਦੋ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਦੋ ਵਕਰਾਂ ਨੂੰ ਖਿੱਚਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਠਨ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਦੋ ਵਕਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਪਰਸ਼ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਠਨ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤਸਵੀਰ ਸਾਨੂੰ ਤਤਕਾਲਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗੀ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।
ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਇੱਕ "ਕੁਝ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਜ਼ ਅਤੇ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ "ਜਾਣਕਾਰ-ਜਾਣਕਾਰ" ਸਬੰਧ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਜਾਣਕਾਰ ਦੇ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕੇ; ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਭੇਦ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ "ਹੈ" ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਖੁਦ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿ "ਹੈ", ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਇਕਾਂਤ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮੂਲ ਘਟਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੀ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ "ਹੈ" ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ - ਸਗੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਹੈ।
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਚਰਿੱਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ, ਰਹੱਸਮਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਗੈਰ-ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ; ਇਹ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਦੇ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਦਬਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ - ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਸਥਿਰ ਰਹੇਗਾ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਿਸਤਾਰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ

ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੇ ਦੋਹਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਦੇ ਦਾਇਰੇ, ਇੱਕ ਕੰਮ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ "ਅਨੁਭਵ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਾਣਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ- ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
II. ਨਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਿਸ ਜੀਵ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ? ਆਓ ਤੁਰੰਤ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਇਹ" ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ "ਕਿਹੜਾ?" ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਖੁਦ ਇਸ ਜੀਵ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ "ਉਸ" ਦੀ ਬਜਾਏ "ਇਸ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਡੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੀ। ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ; ਇਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।
ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਾਡੀ ਪਿਛਲੀ ਗਲਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਗੁਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਗੁਣਾ ਹੋਣ ਲਈ - ਇਸਦੇ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਧੂਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ

ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ-ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਵਾਦ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਸਤੇ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ।
ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ "ਆਪ" ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਗਾੜਨ ਵਾਲੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, "ਇਸ" ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਜਾਂ ਉਹ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਆਪ" ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ। "ਆਪ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਪਟਾਉਣ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਫੈਂਟਮ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ "ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਨ" ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ "ਆਪ" ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਹਵਾ ਵਿੱਚ" ਰਹੇ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਹਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਨਾ ਹੀ ਪਾਈਪ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੀਸ਼ਾ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ, "ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਉਸ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, "ਆਪ" ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ "ਆਪ" ਵਜੋਂ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ, ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਇਸ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਫਿਰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਮੱਸਿਆ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਵਸਤੂ- ਖੰਭੇ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ

ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਕਸਰ ਭੋਜਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨ (

2 ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਸ ਆਦਿਮ ਭਰਮ (ਜਿਸਦਾ ਸਾਨੂੰ
ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹਿਸਾਬ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ) ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਣਨਾ ਖਾਣਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜਾਣੀ-ਪਛਾਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਗਲਣਾ, ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰਨਾ (Erfüllung), ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨਾ ("ਸਮੀਕਰਨ")। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਗੁਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਦਾ ਹੈ (ਇਹ "ਉੱਥੇ ਹੈ," ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨੇੜਤਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਸਿਰਫ ਸਾਡੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੋਜਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਟੈਂਟਲਸ ਦੀ ਭੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਣ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਟੇ ਰੰਗ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਰੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਣ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਗੰਧ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਅਚਾਨਕ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗੰਧ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗੰਧ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਵੇਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਬੰਦ ਪਲਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਵੂਫ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇੱਕ ਗੁਣ ਇੱਕ ਗੁਣਵੱਤਾ-ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਮਾਨ ਇੱਕ ਰਹੱਸਮਈ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਧੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਚਿੱਟੇਪਨ ਜਾਂ ਖੱਟੇਪਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।
ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੁਣ ਇਹ ਪੁੱਛੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ" ਵਿੱਚ ਗੁਣ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਖੁਦ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਗੁਣ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਲਈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਲਈ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, "ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਸਾਰੀ ਪੂਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਖੁਦ ਲਈ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਖੁਦ ਲਈ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸਬੰਧ। ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮੂਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਲਈ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਲਈ, ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਲੱਖਣ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਜੋ ਕਿ "ਇਸ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਖੁਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਹੋਣ ਵਾਲਾ" ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਇੱਕ ਅਸਲ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਤਰੇ ਦੇ ਛਿਲਕੇ ਨੂੰ ਹਰਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮੋਟਾ ਹਰਾ ਜਾਂ ਹਰਾ ਖੁਰਦਰਾਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਚਿੱਤਰ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਸ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਇੱਕ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਘਣਤਾ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਛਿਲਕੇ ਨੂੰ ਹਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੀ "ਚਮਕ-ਖਰਦਤਾ" ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਹਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਮੂਰਤਤਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਮੂਰਤਤਾ "ਹਵਾ ਵਿੱਚ" ਇੱਕ ਗੁਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਇਸ-ਗੁਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਅਭੇਦਤਾ ਪੂਰਨ ਸੰਤੁਲਨ ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਹਰਾ ਅਮੂਰਤਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਣਤਾ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ - ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਪਰ ਚਮਕ, ਆਕਾਰ, ਖੁਰਦਰਾਪਨ, ਆਦਿ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਨਿਹੱਥੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਮੂਰਤ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਮੂਰਤਤਾ ਉਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹਰਾ ਕੰਕਰੀਟ ਦਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹਰੀ-ਚਮਕ-ਖਰਾਬਤਾ" ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਅਮੂਰਤ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਮੂਰਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਮੌਜੂਦਾ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਿਖੇਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਅਮੂਰਤ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਿਖੇਧ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹਾਂ। "ਉਹ" "ਇਸ" ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇਹ" ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਛੋੜਾ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ "ਉਸ" ਅਤੇ "ਉਸ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਇਸ" ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। "ਇਹ" "ਉਹ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜਾ "ਅਤੇ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ" "ਇਹ ਅਤੇ ਉਹ" ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਣਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਖੁਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨਿਖੇਧ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।
ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਣਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰਾ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਜੋੜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਗਿਣਤੀ ਕਰਨਾ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਜੋੜ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੰਖਿਆ ਗਿਣੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਵੀ ਥਿਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤਿੰਨ ਆਦਮੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ "ਗੱਲਬਾਤ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਜੋਂ ਗਿਣਨ ਦਾ ਤੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਠੋਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। "ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ" ਹੋਣਾ ਸਮੂਹ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਸਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਹ ਤਿੰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਤੀਜਾ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਤੀਜੇ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ ਗਿਣ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਹਰ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਤੀਜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਤਰਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ

ਸਰਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਨਕਾਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸੰਭਾਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਪੂਰਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਕ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ-ਪਰ੍ਹੇ-ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
"ਹੋਣ-ਪਰ੍ਹੇ-ਹੋਣ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਕਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਰ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭੱਜਦਾ ਹੈ, ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਖੁਦ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ "ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ" ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ (ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਕੁਰਸੀ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਜਾਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ" "ਉਸ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਇਸ" ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹੁਣ ਲਈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਜਾਂ ਸਖਤ "ਹੁਣ" ਵਿੱਚ; ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਵਾਈਜ਼ਰ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ "ਇਹ ਅਤੇ ਉਹ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਤਸੁਕ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਇਹ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ, ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਟੇਬਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਟੇਬਲ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਟੇਬਲ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਇਸ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ

ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਹੈ, ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਲੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਫੁੱਲ ਦੇ ਅੱਗੇ, ਫੁੱਲ ਕਲੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਅਤੇ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵਿਚਕਾਰ, ਕਲੀ ਅਤੇ ਫੁੱਲ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਅਣਪਛਾਤਾ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਬੁੱਧੀ (ਸਾਵੀਅਰ) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਗਿਆਨ (ਸੰਪਰਕ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਨਕਾਰ - ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਹਾਂ: ਹੁਣ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅਜੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਡਿਸਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਚੰਦਰਮਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੰਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰਨ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਹੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨੈਗੇਸ਼ਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ "ਸ਼ਕਤੀ", "ਅਪੂਰਤੀ", "ਮੁਅੱਤਲੀ", "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ, ਘਾਟ ਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਘਾਟ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਆਓ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਫੈਲਾਅ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਜਾਂ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਜਾਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ; ਉਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਉਸ ਦੋਹਰੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਖੋਜਾਂਗੇ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ

ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਘਾਟ ਜਾਂ ਵਾਂਝਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਅਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਠੋਸ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਇਸ ਕਲੀ ਜਾਂ ਇਸ ਮੈਚ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੱਗ ਵਿੱਚ ਫਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਲੀ ਨੋਕ ਵਾਲੀ ਚਿੱਟੀ ਲੱਕੜ ਦਾ ਇਹ ਟੁਕੜਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਚਕਨਾਚੂਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੱਟੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਿਰਫ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਟੁੱਟਣ ਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਟੁੱਟ; ਇਹ ਹੈ।
ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਲੀ ਨੋਕ ਵਾਲੀ ਚਿੱਟੀ ਲੱਕੜ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਚ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਨਵੀਂਆਂ (ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਥਾਈਤਾ - ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਾਰ) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਬਰਾਬਰ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਹਨਾਂ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਸੰਭਵ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰੋਂ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰਾ ਜੋ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਉਲਟ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਰਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ: ਇੱਕ ਦਰਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ, ਚਕਨਾਚੂਰ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਚੰਦਰਮਾ ਅਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਕਰਵ ਜਾਂ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀ ਇੱਕ ਡਿਸਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ - ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਹਨ; ਉਹ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਸੰਭਾਵਿਤ" ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਇੱਕ-ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਇੱਕ-ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਤੁਰੰਤ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦਾ ਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਾਰ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਘੇਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਖੁਲਾਸਾ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਯੋਗ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੱਕ, ਉਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਟਾਉਂਦਾ; ਗਿਆਨ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਗੁਣ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ ਵਧ ਕੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਰਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਸੰਭਾਵੀ (ਸਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ) ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਬਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਦਿਖਾਉਣਾ ਪਿਆ ਹੈ: ਇਹ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਸਥਾਈਤਾ, ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਗਾਤਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਤਰਜੀਹ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦੀ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸਾਰ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ; ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ, ਇਸ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਲਈ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦੇਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਭਰਮਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ - ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ

ਵਰਤਣ ਲਈ - ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ।
ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਆਰਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਥਾਪਿਤ ਘਾਟ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ —— ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ —— ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧੀ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ - ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧੀ-ਨੀਂਹ ਉਸ ਘਾਟ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਲ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਫੈਂਟਮ ਏਕਤਾ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਮੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਦਮਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣ ਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਦੇ ਵੀ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ; ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦਮਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਘਾਟ ਦਾ ਦਮਨ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਦਮਨ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਕਮੀਆਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਮੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਜਾਂ ਸਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹਨਾਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਭੂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਜੋ ਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਆਰਾਮ ਦੁਆਰਾ ਉਲਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਅਟੱਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਘਾਟ ਹੈ।

ਇਹ ਚੀਜ਼, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤ ਸੁਹਾਵਣੇਪਣ ਵਿੱਚ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਭਾਂਡਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ, ਜੋ ਕਿ ਥਿਸਸ ਦੇ ਮਾਤਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਧਨਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਧਨਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਾਂ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੀਜ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ - ਭਾਵ, ਸਾਰੇ ਸਾਧਨਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਰਫ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ ਖੁਦ, ਸਾਰੀ ਸਾਧਨਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਠੀਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਯਕੀਨਨ, ਸੰਸਾਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੱਕਰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਵੀਥੀਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ "ਸੰਸਾਰਿਕ" ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸੰਦਰਭ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਸਹਿ- ਸੰਬੰਧ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਚਿੱਤਰ। ਪਰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਪਰੀਤਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਸਕਾਂ।
ਫਿਰ ਇਹ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਗੁਆ ਦੇਣਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਹਤ ਦੇ, "ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼" ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਸਾਧਨ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ "ਜਿਸ ਲਈ" ਦੀ ਲੜੀ "ਜਿਸ ਲਈ" (ਵੋਰਮ-ਵਿਲੇਨ) ਤੋਂ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਵੋਰਮਵਿਲੇਨ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਅਰਥਾਤ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ। ਅਤੇ "ਜਿਸ ਲਈ" ਲਗਾਤਾਰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਜਿਸ ਲਈ", ਜਿਸਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ "ਜਿਸ ਲਈ" ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਲੜੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤੋੜਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕੜੀ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਕਕਲੋਥ ਵਰਕਰ ਲਈ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਈ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਛੱਤ ਨੂੰ ਗੰਦੇ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਗੰਦਾ ਕਿਉਂ

ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ? ਆਪਣੀ ਤਨਖਾਹ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹਿੱਸਾ ਕੱਪੜਿਆਂ 'ਤੇ ਖਰਚ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ। ਇਹ ਤਨਖਾਹ ਉਸਨੂੰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪੈਸੇ ਵਜੋਂ ਅਲਾਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗੀ; ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਹਾਰਾ" ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਛੱਤਾਂ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਛੱਤ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਿਉਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦਫ਼ਤਰ ਵਿੱਚ ਮੀਂਹ ਨਾ ਪਵੇ ਜਿੱਥੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਬੁੱਕ-ਕੀਪਿੰਗ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਦਿ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦੇ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਅਧਾਰ ਵਜੋਂ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਰਥ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਰਥ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੀਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਜੀਉਂਦੇ ਹਾਂ। "ਜੀਵਨ-ਕੰਮ" ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ - "ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਜੀ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਜੇ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ਜੀਵਾਂ?" - ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਖੋਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨਤਾ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੰਜਰ, ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਇਸ ਹੈ? ਜੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਕਈ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਹਨ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਉਤਸੁਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਸੀ, ਇਹ ਉਸੇ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸੀ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਕੋਈ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਹੂਲਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰੋਂ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਬਣਾ ਕੇ।
ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ "ਇਹ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਕਿ ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਇੱਕ ਯੋਗ ਨਿਖੇਧ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਖੇਧ

ਹੁਣ ਉਸੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹੋਏ ਜੋ ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਕਿ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਮੁਕਤ ਰਿਕਵਰੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਰਿਕਵਰੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਬਚਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸ ਸੰਸਥਾਪਕ ਕਾਰਜ ਵੱਲ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਕਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਯੋਗ ਨਿਕਾਰਤਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਨਿਕਾਰਤਾ ਜਿਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਗੁਣ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਯੋਗ ਹੈ - ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਉਸ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਜੋ ਉਸ ਉਤਸੁਕਤਾ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਵੇਗੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਿਆਸ ਤਿੰਨ-ਅਯਾਮੀ ਹੈ: ਇਹ ਖਾਲੀਪਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਉਡਾਣ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਇਹੀ ਉਡਾਣ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖਾਲੀਪਨ ਜਾਂ ਘਾਟ ਦੇ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਤੀ ਗਈ "ਕਮੀ" ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ —— ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਡਾਣ —— ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਵਲ" ਹੈ ਜੋ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਡਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ - ਯਾਨੀ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਮੁਫ਼ਤ ਰਿਕਵਰੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਘਾਟ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਘਾਟ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਿੱਚ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੁਣ ਇੱਕ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪਿਆਸ-ਪੂਰਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੰਭਵਤਾ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ; ਮੁੱਲ, ਇੱਕ ਭੂਤ-ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ-ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ "ਇਹ ਸੀ" - ਅਤੇ ਇੱਕ ਰਿਕਵਰੀ - ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੀ ਖੇਡ ਇਸਨੂੰ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਸ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ-ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਉਤਸੁਕਤਾਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ "ਪਿਆਸ" ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਭਵਤਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਘਣਤਾ, ਇਸਦੀ ਸਰੀਰਕ ਪੂਰਨਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਇਸ" ਦਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ "ਇਸ" ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਯੋਗ ਘਾਟ ਵੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਸੰਭਵ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਹਿ-

ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉਸ ਸੰਭਵ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਘਾਟ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦਾ ਗਲਾਸ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਰਣਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਅਸਲ ਨਕਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ
ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਸਮਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਮਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਇਕਸਾਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਆਪ ਲਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ" ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਖੋਜਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਾਹਰ। ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ।
A. ਅਤੀਤ
"ਇਹ" ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ ਬਣਨਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਵਿੱਖ ਸੀ। ਇਹ ਇਨਕਵੈਲ ਜਿਸ ਪਲ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ "ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ "ਹੁਣ" ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਵਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। For-itself ਆਪਣੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਿਸਫੋਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰ ਕੰਧ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਹ ਮੂਲ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਇੱਕ ਗਤੀਹੀਣ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਟੱਲ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ "ਕਾਰਜ" ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਾਰਵਾਈ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਲਈ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣਾ ਪਏਗਾ। ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿਰਫ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਇਹ" ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ

ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਖੁਦ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ
- ਜੋ ਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੋਤ 'ਤੇ ਹੈ - ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ। ਸਥਾਈਤਾ, ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕੀਕਰਨ ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਫਿਸਲਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਲਈ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ "ਆਪ" ਜੋ ਹੈ ਉਹ "ਸੀ", ਯੰਤਰ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। "ਆਪ" ਇਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੀ; ਸਾਰੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ "ਕਾਰਵਾਈ" ਦੇ ਇਹ ਇੱਕ ਯਾਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜੋ ਹੈ, "ਇਹ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਂਟਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਭੂਤਕਾਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਹਰ ਪਲ ਇੱਕ "ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਵਰਤਮਾਨ" ਹੈ, ਇਸ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਇੱਕ ਝਿਲਮਿਲਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅਨੰਤ ਪਾਰਸਲਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਜਾਂ ਉਹ ਮੇਜ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਉਹ ਹਨ। ਸਮਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ।
ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਜਾਂ ਮੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਅ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਣਉਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਪਾਈਪ, ਪੈਨਸਿਲ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ "ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ" ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ, ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਚੀਜ਼" ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ "ਰੂਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਤਹੀ ਪਰਜੀਵੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ

ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਖਾਤਮਾ ਉਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੀ ਇਸਦਾ ਡਿੱਗਣਾ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅੰਤ ਹੈ। ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਅਰਧ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੇ ਦੁਆਰਾ ਢੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸਦੇ "ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ" ਦੇ ਅਜੀਬ ਤਣਾਅ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸਦਾ "ਉਦੋਂ ਤੱਕ" ਇਸਦੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਅਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਉਦੋਂ ਤੱਕ। ਇਸ ਅਰਧ-ਉਦੋਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਦੇ ਸਾਹਸ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਉਹ ਤਰਜੀਹ ਜੋ "ਸਾਹਸ" ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੋਵੇਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਾਹਸ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ" ਹੈ, ਬਚਪਨ ਜਾਂ ਜਵਾਨੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਉੱਤਰਵਾਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ, ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ।
ਪਰ ਇਸ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਉਭਾਰ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਹੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ" ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। "ਹੋਂਦ" ਦੀ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ", ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਗਟ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਰਜੀਹ ਹੈ ਜੋ "ਨਹੀਂ ਸੀ", ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤਰਜੀਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਜੋ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਨਾ ਹੋਣਾ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਭਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਹਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜਿੱਥੋਂ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਥੇ, ਅਸੀਂ ਮਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ

ਭੂਤ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ) ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਫਿਸਲਣ ਵਾਲਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ।
ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਗਤੀ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਹੁਣ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਸਮੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ, ਪਰ ਤਬਦੀਲੀ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਬਦੀਲੀ ਇਸ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਜਾਂ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਲਾਕ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਤੀ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ। ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਤਬਾਦਲੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਗਤੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਨ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਰ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪੇਸ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੀ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਐਲੀਟਿਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ; ਇਸਨੇ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵਿੱਚ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਉਂਗਲ ਦੇ ਸਨੈਪ" ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਗਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਹੈ?
ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪਿਆਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਤੀ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸੋਧੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿ "ਇਸ" ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬਦਲੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ

ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਨਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਆਰਾਮਦੇਹ ਜੀਵ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ?
ਜੇ ਅਸੀਂ ਜ਼ੇਨੋ ਦੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਗਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭੋਲੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤੀਰ AB 'ਤੇ "ਪਾਸ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਲੰਘਣਾ ਉੱਥੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਗੰਭੀਰ ਉਲਝਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂ ਸਿਰਫ਼ AB ਨੂੰ ਲੰਘਦੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ) ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤੀਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ AB 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਐਲੀਏਟਿਕ ਪੈਰਾਡੌਕਸ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ: ਤੀਰ AB 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ AB 'ਤੇ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਐਲੀਏਟਿਕ ਪੈਰਾਡੌਕਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ AB 'ਤੇ ਲੰਘਣਾ ਇੱਕ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਲੰਘਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਰਸਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਥੇ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉੱਥੇ ਰੋਕਣ ਦੇ ਜੋਖਮ ਨੂੰ ਚਲਾਏ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ। ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿੱਤੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ "ਇਸ" ਦਾ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਸਥਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੋਰ "ਇਸ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖੁਦ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

4 ਇਸ ਲਈ ਸਪੇਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀ
ਹੈ ਜੋ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ "ਹੋਂਦ" ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਇਸਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ "ਇਸ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।
ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਲੰਘਣ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ, ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੱਭਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਹੋਰ "ਇਸ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਹੋਂਦ

ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ "ਹੁਣ" ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਾਲ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਇਹ" ਨੀਂਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਪਰ ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸਥਾਨ" ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਇਹ" ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਇਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਗਤੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਕੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?
ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ A ਤੋਂ B ਤੱਕ ਜਾਣ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ। ਗਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਨ ਵਰਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਗੁਣ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਗੁਣ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਾਲ ਗੇਂਦ ਜੋ ਬਿਲੀਅਰਡ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਲਾਲ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਪਰ ਗੇਂਦ ਉਹ ਲਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੁਣ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਲਾਲ ਸੀ। ਲਾਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਟਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ B 'ਤੇ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਇਹ A 'ਤੇ ਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ C 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, B ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਉਸੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਇਹਨਾਂ" ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਬਣਨਾ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ "ਆਪ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ "ਆਪ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਲਈ "ਆਪ" ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ। ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪ, ਜੋ ਕਿ "ਆਪ" ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ "ਇਸ" ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ "ਅਣਹੋਣੀ" ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਤਸੁਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਤਮਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਕਲੇ ਜੀਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ। ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਉਹ ਰੇਖਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਨਕਲੀ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਇਹ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ। ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ ਦੇ ਪਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸਥਾਈ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਨਹੀਂ; ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਪਛਾਣ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ
- ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਪੇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਗਤੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੇਖਾ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਭੂਤ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਫੈਲਾਅ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਬਣਨਾ ਹੈ।
ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਥਾਈ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਗਤੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਆਯਾਮ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਰੇਖਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਜਹਾਜ਼ ਦਾ ਉੱਠਣਾ ਜੋ ਫਿੱਕਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਧ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕਿਰਲੀ ਦੀ ਸਥਿਰ ਤਰੱਕੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਪਲ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ: ਉਸ ਜੀਵ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸਾਰਾ ਅੰਤਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ "ਹੋਣਾ ਹੈ", ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ - ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ ਤੋਂ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚਾਰਜ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਪਲਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ - ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵੰਡ ਉਸ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ।
C. ਭਵਿੱਖ
ਅਸਲੀ ਭਵਿੱਖ ਉਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਾਧਨਤਾ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾ ਪਵੇ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼, ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ, ਤੁਰੰਤ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਕੁਝ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ "ਇਸ" ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਭਵਿੱਖ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਭਵਿੱਖੀ "ਰਾਜ" ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਈ ਅਜੀਬ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਭਵਿੱਖ ਹਨ ਜੋ ਸੰਜੋਗ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਸੰਭਾਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਵਰਤਮਾਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹਰੇਕ "ਇਸ" ਜਾਂ "ਇਸ" ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਬਾਹਰ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਭਵਿੱਖ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਹਨ, ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਟੇਨਰ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਜੋੜ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਜੋ ਵੀ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਉਹ ਭਵਿੱਖ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ "ਹੁਣ" ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ (ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ)-ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਖਾਲੀ ਡੱਬਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਹੈ ਜੋ ਫੈਲਾਅ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁੜ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਸਮੀ ਕੰਟੇਨਰ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਭਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਿਯਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ। ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਲਾਅ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਇਹ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਵਸਤੂਕਤਾ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਸੰਪੂਰਨ ਫੈਲਾਅ। ਸਮਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਵੈ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਫੜਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਂਟਮ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ। ਪਰ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਹੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਗੁਣਾਂਕ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੀ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੀ ਕੁੱਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਓਵਰਲੈਪਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਭੇਦ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਭਾਰੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਉਦੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਹਾਰਕ ਹੈ: ਇਹ ਸਹਿ- ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਦੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਫੈਲਾਅ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੀਮਤ, ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ

ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਕੁਚਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸੰਕੁਚਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੁਚਨ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਿੰਡਾਅ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਸਿਰਫ ਨਿਰਭਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ —— ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਭਵ ਦੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸਮਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼, ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪੱਧਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪ ਜਾਂ ਲੈਪਸ ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਵਾਂਗ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਂ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਸਥਾਨਿਕ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀਆਂ ਸੜ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਿਰ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜੀਇਆ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਿਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਅਸਥਾਈ ਜੀਵ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਚਮਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
V. ਗਿਆਨ
ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਤੇਜ਼ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਾਂਗੇ ਕਿ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿ ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖਾਸ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਾਣਨਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਉਲਟਾ ਦੁਆਰਾ, ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਗੁਣ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਹੈ; ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਗਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇਸ ਬਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਸਾਹਸ। ਦਰਅਸਲ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "—— ਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ; ਯਾਨੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਉਸ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੇ ਦੁਆਰਾ ਚਿਪਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਰਾਦਤਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ; ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਜੋ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਸ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਜੋ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਅਤੇ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ "ਸੰਸਾਰ" "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੇ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਸਿਰਫ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਇਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ (ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਣ), ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ", ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮੈਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਲਈ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਆਪ" ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਿ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂ, ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਭ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ; ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਸੀ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ, ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਢ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਹਰ ਪਾਸੇ "ਮੈਨੂੰ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਟੱਲ ਹੈ। "ਹੋਂਦ ਹੈ"

ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕਤਾ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਮਾਤਰਾ, ਸਾਧਨਤਾ, ਲੌਕਿਕਤਾ - ਇਹ ਸਭ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ ਪਰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੀਆਂ ਸ਼ੁੱਧ, ਨਾਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮੈਟਿਕ ਵਿਗਾੜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਾਂਤੀਅਨ ਸਾਪੇਖਤਾਵਾਦ ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ ਜਦੋਂ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਲਈ "ਜੋ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਲਈ "ਜੋ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ" ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕਤਾ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਆਦਿ, ਸਿਰਫ ਇਸ "ਨਾ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੇ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ।
ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਭਾਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੇਜ਼ ਜੋ ਉੱਥੇ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਚੱਟਾਨ, ਉਹ ਰੁੱਖ, ਉਹ ਲੈਂਡਸਕੇਪ - ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰਲਾ, ਮੈਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਦੇਹਵਾਦ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੈ
- ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਪੇਖਤਾਵਾਦ ਨਾਲ। ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੱਚਾਈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਤੇ ਘੱਟ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।
ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਲੋਕ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਣਾ ਜਾਂ ਅਣਦੇਖਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਜ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਪਹਿਲਾਂ

ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਭੇਜ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜਾਣਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਇਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਰੀਰ - ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ - ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਲਈ ਇਹ ਤੱਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਥ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੂਸਰੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਢੰਗ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਕਹਾਂਗਾ। ਜੇ ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਢਾਂਚੇ
- ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ - ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਇੱਕੋ ਹੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
1 ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਟੈਕਸਟ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਇਸ ਨਕਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ।" "ਮੇਜ਼" ਜ਼ਰੂਰ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
2 ਪ੍ਰੈਲੋਜੀਜ਼ਮ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਬਦਨਾਮ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ, ਵਿਚਾਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਵੇਖੋ s.v. “ਪ੍ਰੈਲੋਜੀਕ।” ਆਂਡਰੇ ਲਾਲਾਂਡੇ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤਕਨੀਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਡੀ ਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਰਿਸ। ਪ੍ਰੈਸਸ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀਅਰਸ ਡੀ ਫਰਾਂਸ। 1951. ਪੰਨੇ 814-815। ਟ੍ਰ.
3 "ਨਿਰਣਾ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਸਹੀ ਅਰਥ ਦੇਣਾ" ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। Tr.
4 ਅਧਿਆਇ ਤਿੰਨ, ਭਾਗ II।

ਭਾਗ ਤੀਜਾ

[illegible] [illegible] [illegible]

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
I. ਸਮੱਸਿਆ
ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲੀਡ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ? ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਣਨ ਦੇ ਸਾਡੇ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚਾ ਮੇਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਤ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਚਿੰਤਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ-ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਹੈ।
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਸ਼ਰਮ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੋ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਢਾਂਚਾ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ () ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਰਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਗੂੜ੍ਹੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ਰਮ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਝ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸ਼ਰਮ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਤੀਜੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਜਾਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਸ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਉੱਥੇ ਸੀ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਇੱਕ ਉਤਪ੍ਰੇਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।
ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪ ਨਾਲ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਜਿਹੀ ਤਸਵੀਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪੂਰੀ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਸ਼ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ "ਛੂਹ" ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਲਣ, ਜਾਂ ਗੁੱਸਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਬੁਰਾ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਜਾਂ ਨੀਚਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਜਲਦੀ ਛੂਹਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸ਼ਰਮ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹੀ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਸ਼ਰਮ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਕੰਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚਰਚਾਤਮਕ ਤਿਆਰੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰ ਤੋਂ ਪੈਰਾਂ ਤੱਕ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤੁਲਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹਾਂ, ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਣਉਚਿਤ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਾਰਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ!
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਸੀ; ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਨਵੀਆਂ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇਣ ਲਈ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਅਜੀਬਤਾ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰ ਸਕਦੀ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਰਥ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਵਾਂ ਹੋਂਦ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕੀ ਹਨ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਮ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਹੈ; ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਬਣਤਰਾਂ ਅਟੁੱਟ ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। 'ਆਪ' ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸੇ ਗਏ ਵਰਣਨਾਂ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਹੋਰ ਵੀ ਭਿਆਨਕ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣੇ ਪੈਣਗੇ: ਪਹਿਲਾਂ 'ਦੂਜੇ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ, ਫਿਰ 'ਦੂਜੇ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ।
II. ਸੌਲਿਪਸਮ ਦੀ ਰੀਫ
ਇਹ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਲੀ ਹੈ? ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਇੱਕ ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ

ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ।
ਸੱਚ ਦੱਸਾਂ ਤਾਂ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਬਹੁਤਾ ਚਿੰਤਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ, ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਜੀਬ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਲੇਖਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਚਿਹਰੇ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਲਾਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੱਟਾਂ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਚੀਕਾਂ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਚੇਤਾਵਨੀ ਵਜੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਜਾਨਵਰ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਦਮੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਲੰਘਦਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਇੱਕ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ? ਇਸ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕੁਝ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸੁੰਗੜਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਘਬਰਾਹਟ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕੋਰਸ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਜਾਂ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਰਿਫਲੈਕਸਾਂ ਤੱਕ ਕਿਉਂ ਨਾ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ? ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੈ ਉਹ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਸ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਹੀ ਡਿਗਰੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਉਲਟਾ ਕਰਕੇ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਆਈਨਫੁਹਲੰਗ, ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਤਾਜ਼ਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸਾਡੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ: ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਆਦਤਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਨ ਅਨੁਮਾਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ, ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਅਪਣਾਉਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ "ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਹੈ, ਕੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਬਿਹਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਜੁੜੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ?
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਕਾਂਟੀਅਨਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਦਦ ਮਿਲੇਗੀ। ਦਰਅਸਲ, ਉਹ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਸਨ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਾ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਠੋਸ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਂਟ ਨੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਓ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੂਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਤਾਂ ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਲਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ: ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ, ਗਣਿਤਿਕ ਵਸਤੂ, ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਵਸਤੂ, ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਟੈਲੀਓਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਕਾਂਤ ਦੀ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਕਮੀਆਂ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੁਝ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡਿਲਥੇ ਦੇ ਬਾਅਦ - ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਸਤੂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਭਾਵ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਕਾਂਤੀਅਨਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ।
ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਨੌਮੈਨਲ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜੇਕਰ ਕੁਝ "ਹੋਰ" ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝਯੋਗ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਵੇਂ ਹੀ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨੌਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵੀ ਉਹੀ ਜਵਾਬ ਵੈਧ ਹੋਵੇਗਾ: ਇਹ ਨੌਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਸੋਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨੌਮੈਨਲ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਆਪਣੀ

ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੋਜਾਂ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਕੁਚਨ: "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਆਉਣ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਹਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ) ਵਾਂਗ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਭੌਤਿਕ ਗਣਨਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦਖਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਬਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸਿਰਫ "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ।
ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਪਿੰਜਰ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਢਾਂਚਾ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਭਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹਨ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਠੋਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸੰਸਾਰ ਵਰਗੇ ਵਿਚਾਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਖੁਦ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਕਲਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ। ਉਸਨੂੰ ਅਸਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਲਈ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੱਲ ਬਚਦੇ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ ਬੇਕਾਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ - ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ, ਵਾਧੂ-ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਚਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ।
ਪਹਿਲਾ ਹੱਲ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਇਕਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਇਸਦੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰਕਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੇ ਝੁਕਾਅ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਵਾਟਸਨ ਦੇ "ਵਿਵਹਾਰਵਾਦ" ਵਾਂਗ, ਸਹੀ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਵਜੋਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵ" ਕਹਾਂਗੇ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ .

3 ਅਭਿਆਸ ਕਰੇਗਾ
ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਇਸ ਹੱਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਕਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਆਮ ਸਮਝ ਜਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਊਰ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਦਭੁਤ ਬਲਾਕਹਾਊਸ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਇੱਕ ਪਾਗਲ" ਵਜੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਨਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਇਕਬਾਲ! ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਦੇ ਹਾਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੰਦ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੋਂ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ

ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਇੱਕ ਮਨ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਅਸਲ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ?
III. ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ, ਹੇਡਗਰ
ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੇ; ਇਹਨਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜ਼ਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਸਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਗਠਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਜਦੋਂ ਹੁਸਰਲ ਆਪਣੇ ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਮੈਡੀਟੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਫਾਰਮਲ ਐਂਡ ਟ੍ਰਾਂਸੈਂਡੈਂਟਲ ਲਾਜਿਕ ਵਿੱਚ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਦਿਖਾ ਕੇ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਮ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਹੁਸਰਲ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡਿਕ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਸ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਸ ਨੰਗੀ ਕੰਧ ਨੂੰ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸਾਥੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰਤ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਅਸਲ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਸਵੈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕਟੌਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਇਸ ਸਵੈ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰੇ ਜਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਦਤਾਂ, ਇਹ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਮੇਰੇ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਹੋਰਾਂ" ਦਾ ਆਮ ਅਰਥ ਇਹਨਾਂ "ਹਉਮੈ" ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਾਂਤ ਲਈ ਬਣਾਈ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ, ਮੇਰੇ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ, ਕੰਧ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੀਅਰੇ ਜਾਂ ਪੌਲ ਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ।
ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਤਰੱਕੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ "ਹੋਰ" ਦਾ ਅਰਥ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਤਰਕ ਤੋਂ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ? ਇਹ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਫਾਇਦਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਾਂਟੀਅਨ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੋ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ "ਹਉਮੈ" ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾ ਨੋਮੈਟਿਕ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੂਰਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ, ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੌਜੂਦ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜੀਵ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ "ਸ਼੍ਰੇਣੀ" ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਸਿਰਫ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹਸਰਲ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਧਾਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ

ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ "ਇੱਕ ਪਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਗੁਲਾਮ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ।"

5 ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ
ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੋਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਗਲ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅੰਤਰਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ, ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਜੂਦ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸਲੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਗੂੰਜ (ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ।"

6 ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੱਕ ਹੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ
ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਤਸਵੀਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ ਤੋਂ ਹੇਗਲ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਨਕਾਰ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਧਾ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਹੈ; ਦੂਜਾ, ਇਹ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਲੇਖਾ ਦੇਣ ਲਈ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੇ ਹਿੱਸੇ ਤੱਕ ਵਿੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ; ਸਮੱਸਿਆ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਜੂਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਮੈਂ"; ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਮੈਂ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਹੱਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸੂਝਾਂ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?
ਯਕੀਨਨ, ਹੀਗਲ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਹਰ ਇੱਕ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਨਿਸ਼ਚਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚਾਈ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, "ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਹੀਗਲ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਉਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੈਂ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗਿਆਨ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੀਗਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ "ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਫਾਰਮੂਲੇ - "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਵਿੱਚ ਘਟਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ।"

7 ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਹ
ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "[ਇਹ] ਪੂਰਨ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ, ਇਸਦੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ" ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਲਈ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ?
ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ", ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਰੂਪ, ਉਸ ਠੋਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ)-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੀ ਖੇਡ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ- ਵਸਤੂ ਡਾਇਡ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਸਗੋਂ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਦੋ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਮੈਂ = ਮੈਂ" ਜਾਂ ਹੇਗਲ ਦੇ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਨਾਲ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ; ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਣਨ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ ਇਸ ਅਮੂਰਤ 'ਮੈਂ' ਦੇ ਦੁੱਗਣੇਪਣ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਮੈਂ" ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ, ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ, ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹਉਮੈ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ, ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਧੁੰਦਲਾ, ਬੇਕਾਰ ਹਉਮੈ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੱਚ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸੱਚਾਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭੋਲੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮਾਪਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ

ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੱਚ ਦੀ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਦਾਅ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਵਰਗੇ ਬਾਂਝ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗਾ, "ਸਵੈ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦਾ ਸਵੈ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ।" ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਾਂਗ ਸਾਨੂੰ ਹੇਗਲ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਵੈ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੇਰਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਿੱਚ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਭਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਖਾਸ ਗੱਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।
ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਪਛਾਣ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਗਲਤੀਆਂ ਜਾਂ ਅਸੰਭਵਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੋ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਵਾਂਗੇ।
ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਹੇਗਲ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮਝੌਤਾ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ: "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਹੀ ਬਿਆਨ ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ "ਸਵੈ" ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਭੇਜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੇਗਲ ਇਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ। "ਮਾਸਟਰ-ਸਲੇਵ" ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਹੇਗਲ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਸਪਰਤਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਇੱਕ ਉਲਝਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇੰਨਾ ਆਸਾਨ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈਇੱਛਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ। ਦੂਜਾ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਵਸਤੂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਆਪ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਇੱਕ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਵੈ-ਅਨੁਭਵ ਹੈ: (1) ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਪਲ। (2) ਹਾਲਾਂਕਿ, ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। (3) ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ।"

8

ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕੁੱਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਦੋ ਹੋਰ ਪਲਾਂ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ - ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਗੱਲ - ਹੀਗਲ ਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਧਕ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ (ਇਹ ਉੱਪਰ ਦੱਸੇ ਗਏ ਤੀਜੇ ਪਲ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ) ਅਤੇ "ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿ- ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕੀਏ: "ਜੋ ਦੂਜਾ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ... ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ; ... ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ।"

9

ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੇਗਲ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਜੋਖਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸਿੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਉਸ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਅਜੇ ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਦਾ ਸੱਚ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।10
ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ, ਤਰਕਪੂਰਨ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਸ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸਰੀਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਡਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤੰਨ, ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸਰੀਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਪੇਸ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਪੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਗੁਣ ਲਈ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂਕਤਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਜੀਵਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ ਤਰਕਪੂਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਲਿਆ।
ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਪਲ" ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉੱਥੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੋਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹੀ ਮਾਮਲਾ ਵਸਤੂਕਤਾ ਲਈ ਵੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇੱਕ

ਹੇਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਪੁਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਮੈਨੂੰ ਇਰਾਦਿਆਂ ਅਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉੱਤਮ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕੰਮ ਅਤੇ ਇਰਾਦੇ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ; ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੇਗਲ ਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੈਂ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸੱਚੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਛੋੜਾ ਕਹਾਂਗੇ।
ਪਰ ਹੇਗਲ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਗਲ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਪੂਰੇ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਚ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਪੂਰੇ ਦਾ -। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਹੇਗਲੀਅਨ ਅਦਭੁਤਵਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚੇਤਨਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ, ਬਾਹਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰੇ ਵਿੱਚ ਪਲ ਹਨ, ਪਲ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਧਾਰਨ ਹਨ, ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇੱਕ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਹੀਗਲ ਇਸ ਪਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ

ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਪੂਰਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜੇਕਰ ਉਹ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੱਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਆਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ। ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਕੇ, ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ, - ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜੋ ਉਸਨੇ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਬਾਕੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇ ਹੇਗਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲ ਸਕਦੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਗਿਆਨ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਕੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਘਪਲੇ ਨੂੰ ਕਵਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਹੇਗਲ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜੋ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਜੋ ਕੰਮ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਇਸ ਘੁਟਾਲੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣਾ, ਪਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਬਿਹਤਰ ਦੇਖਾਂਗੇ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੋਵੇਂ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ - ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਦੂਜੇ ਨੂੰ "ਪਾਰ" ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਅਤੇ ਟਕਰਾਅ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ; ਅਸੀਂ ਬਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ।
ਇਸ ਲੰਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਬਸ ਇਹ: ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਹਸਰਲ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇਖੀ ਹੈ

ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੇਗਲ ਦੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਬਰਾਬਰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੂਰਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੈ, ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ।
Sein und Zeit ਵਿੱਚ Heidegger ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਲਾਭ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ: (1) "ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ" ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ; (2) ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ "ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਡੀਅਨ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੱਟਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਚਾਨਕ, ਨਾ ਕਿ ਵਹਿਸ਼ੀ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਕਈ ਪਲਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਟੁੱਟ - ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਲ "ਸੰਸਾਰ", "ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ" ਹਨ। ਉਸਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਉਹ" ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ;" "ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਉਸਨੇ Befindlichkeit ਅਤੇ Verstand ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

11 ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਹੈ;
ਯਾਨੀ, ਉਹ ਢੰਗ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਮਿੱਟ-ਸੀਨ ਹੈ—ਯਾਨੀ, "ਨਾਲ ਹੋਣਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇ। ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਣਤਰ ਬਾਹਰੋਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੇਗਲ ਨਾਲ ਸੀ। ਯਕੀਨਨ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਗੀਟੋ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਦਾਇਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ; ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। "ਦਾਸੀਨ ਇਸਟ ਜੇ ਮੇਨੇਸ," ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ- ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੀਮਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਟੈਸਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਹਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਇਹ ਟੈਸਟ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਆਓ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੇਖੀਏ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਿਸਮ ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ, ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਿਸਮ ਹੋਣਾ-ਲਈ ਸੀ;

ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ - ਮੈਨੂੰ ਮੇਰਾ "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰ ਵਿਲੱਖਣ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, "ਸਭ ਤੋਂ ਅਟੱਲ ਜੀਵਾਂ" ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਜੋਂ। ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ "ਮੈਂ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ

,

12 ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ
ਜਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕਮਾਉਣੀ ਪਵੇਗੀ: ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜ਼ਮੀਰ (Ruf des Gewissens) ਦੇ ਸੱਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਜੀਬ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ-ਨਿਰਣੇ (Entschlossenheit) ਨਾਲ ਮੌਤ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।
ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਤੁਸੀਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦੇ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ ਦੀ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਮੂਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਓਅਰਜ਼ ਦੀ ਤਾਲ ਜਾਂ ਕਾਕਸਵੈਨ ਦੀਆਂ ਨਿਯਮਤ ਹਰਕਤਾਂ ਰੋਅਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਂਝੇ ਟੀਚੇ, ਕਿਸ਼ਤੀ ਜਾਂ ਯਾਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ (ਦਰਸ਼ਕ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ, ਆਦਿ) ਜੋ ਕਿ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ "ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ" ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ "ਸਾਂਝੀ ਇਕਾਂਤ" ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਵਾਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਉਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮੰਗਿਆ ਸੀ: ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਹੱਲ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਹੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ "ਨਾਲ ਹੋਣ" ਦੇ "ਹੋਣ-ਲਈ" ਦੇ ਬਦਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਰਹੇਗਾ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਨੁਭਵੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਾਮ Stimmung13 ਦਿੰਦੇ ਹਨ - ਜੋ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਬਜਾਏ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਸਹਿ- ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਕਿਉਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਿਉਂ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਔਂਟਿਕ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ ਜੋ ਮੇਰੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੇ

ਕਿਉਂਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਮੌਤ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜੇਕਰ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਨਾਸ਼ਵਾਨ" ਹੈ ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਜ਼ਖ਼ਮ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਉਦੋਂ ਫਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹਜਨਕ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ "ਉੱਥੇ" (es gibt) ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ "ਉੱਥੇ" ਹੈ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ "ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ" ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਖੁਦ "ਮੇਰੇ ਨਾਲ-ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨੀਂਹ ਹੈ। (ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਸਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਹਨ।) ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕੀਤੇ ਕਿ ਮੈਂ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾ ਲਵਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਮਰਨਹਾਰ" ਵਜੋਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। "ਮੇਰੇ" ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਮੇਰਾ ਹੋਣਾ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਪੁਲ।
ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਨਟਿਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਰ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਖਾਸ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਾਨੂੰਨ ਅਨੁਭਵੀ, ਖਾਸ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਦਾਇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ: ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਦੋ ਠੋਸ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜੀਵ" ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕੰਮ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ

"ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ" ਜਾਂ - ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ - ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ "ਸੰਭਾਵਿਤ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸਿੱਧੇ ਸ਼ੱਕ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁਲਾਕਾਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤੱਥਤਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥਤਾ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅਪੋਡੀਸੀਟੀ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਦੀ ਸ਼ੱਕੀਤਾ ਵਿੱਚ।
ਇਸ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਇਹ ਲੰਬੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬੇਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
(1) ਅਜਿਹਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹੇਗੀ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਹੈ।" ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਵੈਧਤਾ ਹਰ ਪਲ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਸਵੈ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਵੈਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸ 'ਤੇ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਮਾਪਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਮ. ਲਾਲਾਂਡੇ14 ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੰਗਲ ਗ੍ਰਹਿ 'ਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਮਾਨਤ ਰਹੇਗੀ ਜਿਸਦੇ ਸੱਚ ਜਾਂ ਝੂਠ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਯੋਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਥ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਯੰਤਰ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਨਵਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਦੇ ਵੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇਗੀ, ਕਿ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਯੋਗ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ, ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧਨ ਨਵੇਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਾਂਗ ਯਕੀਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦਾ, ਤਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ, ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ

ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਸਬੂਤ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ - ਜੋ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਹੈ - ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਰਹੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਸ "ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ" ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਪੱਕੀ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲੋਂ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
(2) ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹੀਗਲ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੋਗੀਟੋ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਬਿਹਤਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਗੀਟੋ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਕੋਗੀਟੋ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਗੀਟੋ ਨੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਸੁੱਟ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਸੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ, ਠੋਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਠੋਸ, ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੇਮਿਸਾਲ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਲੱਭਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।
(3) ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਇਕਸਾਰਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਭਾਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ: ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਵੈ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਜੀਵਣ ਵਿੱਚ "ਰੁਚੀ" ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ

ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਦੀਆਂ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਅਤੇ "ਔਨਟਿਕਲੀ" ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।
(4) ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਉਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਅਸਾਧਾਰਨ "ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਬੂਤ" ਨਾਲ ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟਡ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਡੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ - ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸ਼ੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇਗਾ: ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ "ਹੋਰਾਂ" ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਵੇਗੀ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੀਗਲ ਸਹੀ ਹੈ) ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।15 ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਪੂਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ" ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ - ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਇਨਕਾਰ ਹੈ, "ਦੂਜਿਆਂ" ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਹਨਾਂ ਕੁਝ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ, ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ "ਦ ਅਦਰ" ਦੇ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਾਂਗੇ।

IV. ਦਿੱਖ
ਇਹ ਔਰਤ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਉਂਦੀ ਦੇਖਦੀ ਹਾਂ, ਇਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਗਲੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਭਿਖਾਰੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੁਲਾਉਂਦੇ ਸੁਣਦੀ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਭ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਬੰਧ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਭਾਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਜੋ ਮੈਂ ਸੁਣਦੀ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਫੋਨੋਗ੍ਰਾਫ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗੀਤ; ਇਹ ਬੇਅੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਰਾਹਗੀਰ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਰੋਬੋਟ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਸ਼ੱਕ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ੱਕ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਇਕਾਂਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਗਰੰਟੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਮ ਕਾਂਟੀਅਨ ਐਂਪਫਿੰਡੰਗ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਚਿਹਰਾ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੁੜਵਾਂ ਉਭਾਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਇੱਕ "ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਜੋੜੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕ੍ਰਮ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ - ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ - ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹਸਤੀ ਦਾ, ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਬੰਧ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਥੇ ਹਵਾਲਾ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਅਕਥਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਹੈ: ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਲਗਾਤਾਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਣਜਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ ਆਮ ਰੂਪ 'ਤੇ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੂਪ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਰੂਪ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਮੈਂ ਇੱਕ ਜਨਤਕ ਪਾਰਕ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਲਾਅਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲਾਅਨ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਬੈਂਚ ਹਨ। ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੈਂਚਾਂ ਕੋਲੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?
ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਠਪੁਤਲੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਲਾਗੂ ਕਰਨੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੌਕਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ "ਚੀਜ਼ਾਂ" ਨੂੰ ਸਮੂਹਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਬੈਂਚਾਂ ਦੇ "ਪਾਸੇ" ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਲਾਅਨ ਤੋਂ ਦੋ ਗਜ਼ ਅਤੇ ਵੀਹ ਇੰਚ ਦੂਰ, ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਬਾਅ ਪਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ: ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਯੰਤਰਿਕ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਬੱਧ ਅਤੇ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਲਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਣਗੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ, ਕੁਰਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਲਾਅਨ ਉਸ ਤੋਂ ਦੋ ਗਜ਼ ਅਤੇ ਵੀਹ ਇੰਚ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਲਾਅਨ ਵਾਂਗ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਰੀ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਉਦਾਸੀਨ, ਪਰਿਵਰਤਨਯੋਗ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਦੂਰੀ ਉਸ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਲਾਅਨ ਤੱਕ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਬੇਸ਼ੱਕ, ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼

ਨਾਲ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹਰ ਨਜ਼ਰ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਮੀਦ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੋ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਗੋਲਿਆਂ ਦਾ ਕਨਵਰਜੈਂਸ। ਪਰ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਟਾਹਣੀਆਂ ਦੀ ਸਰਸਰਾਹਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੈਰਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਸ਼ਟਰ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ, ਜਾਂ ਪਰਦੇ ਦੀ ਹਲਕੀ ਜਿਹੀ ਹਰਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ, ਬੁਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਆਦਮੀ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਚਿੱਟੇ ਫਾਰਮ-ਹਾਊਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਅਸਮਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਝਾੜੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹਿੱਲੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪਲ ਲਈ ਰੋਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ। ਹੁਣ ਝਾੜੀ, ਫਾਰਮਹਾਊਸ ਦਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਸਹਾਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਫਾਰਮਹਾਊਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਪਰਦੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਦੀ ਅਸਲ ਅੱਖ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਖਾਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਤਾਂ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਅੱਖ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ "ਦੁਨਿਆਵੀ" ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਮੁੜੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਮੇਰਾ ਡਰ ਉਹਨਾਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ।" ਜੇ ਮੈਂ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹ ਉੱਥੇ ਹਨ, ਉਹ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਨਿਰਪੱਖ ਹਨ, ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ "ਡਿਸਕਨੈਕਸ਼ਨ" 16 ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਫੈਨੋਮੋਨੋਲੋਜੀਕਲ ਕਟੌਤੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਅੱਖਾਂ ਤੁਹਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹੋ, ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੰਗ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜਾਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਮ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਖਾਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਦੀਆਂ ਹਨ (ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ

"ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹਾਂ") ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਜ਼ਰ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਟ੍ਰੋਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਨਜ਼ਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਸੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ।17 ਮੈਂ ਫਿਰ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਸੀਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਝਣਾ ਦੇਖਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜਨਾ ਹੈ (ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਨਜ਼ਰ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ); ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅੱਖਾਂ ਜੋ ਨਜ਼ਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਹੋਣ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਟਹਿਣੀਆਂ ਨੂੰ ਫਟਦੇ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਹੈ; ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੱਟ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਬਚਾਅ ਦੇ ਹਾਂ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੀ ਹੈ? ਦੇਖਣ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?
ਆਓ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ ਕਿ ਈਰਖਾ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਜਾਂ ਬੁਰਾਈ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਨ ਨੂੰ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕੀਹੋਲ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵੱਸਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਵੈ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਫਸੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮੇਰੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ () ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ਾ "ਦੇਖਣ ਲਈ", ਇੱਕ ਗੱਲਬਾਤ "ਸੁਣਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਵਾਜ਼ਾ, ਕੀਹੋਲ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋਵੇਂ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਕੀਹੋਲ ਨੂੰ "ਨੇੜਿਓਂ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ", ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਲ ਤੋਂ "ਮੈਂ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਰਨਾ ਹੈ।" ਕੋਈ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਹਨ; ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਿਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ (ਕੀਹੋਲ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤ (ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਤਮਾਸ਼ਾ)

ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਾਬੀ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਧੱਬੇ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਯੰਤਰ-ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕ੍ਰਮ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਧਨ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਮੂਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਈਰਖਾ, ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਈਰਖਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਨੂੰ ਸੋਚਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਯੰਤਰ ਦਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਮੂਹ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਸਿਖਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਦੋਹਰੇ ਅਤੇ ਉਲਟ ਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ (ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਈਰਖਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਈਰਖਾ ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ) - ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਸੁਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਸ ਅਸਥਾਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਮੇਰਾ ਖੁਦ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਉਹੀ ਬਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ 'ਤੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ।
ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਕਦਮਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ! ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਦਲਾਅ ਆਉਂਦੇ ਹਨ - ਉਹ ਬਦਲਾਅ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕਲਪਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਸੁਭਾਅ - ਉੱਥੇ, ਮੇਰੀ ਜੀਵਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ।
ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਡਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਚਿੰਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ - ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਨਜ਼ਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਸੀ: ਹਾਲਵੇਅ ਵਿੱਚ ਹਨੇਰਾ ਕੋਨਾ ਮੈਨੂੰ ਲੁਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ - ਇਸਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਭਾਵੀ ਗੁਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦੇ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਸੱਦੇ ਵਜੋਂ। ਵਸਤੂ ਦੀ ਇਹ ਗੁਣ ਜਾਂ ਸਾਧਨਤਾ ਇਕੱਲੇ ਇਸਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼, ਆਦਰਸ਼ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸੰਗਠਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਨਜ਼ਰ ਮੈਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਉਕਰਦੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਬੈਠਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ "ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾ" ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ "ਕੀਹੋਲ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਲਹਿਦਗੀ, ਜੋ ਕਿ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਲਹਿਦਗੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਸਕਾਂ
- ਹੋਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦੂਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਚਿਹਰਾ ਵੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੰਭਾਵੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਵੇਖੋ ਹੁਣ ਮੈਂ ਕੋਈ ਹਾਂ! ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਜਿਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਛਾੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕੋਨੇ ਵਿੱਚ ਲੁਕਣ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ 18 ਆਪਣੀ ਫਲੈਸ਼ਲਾਈਟ ਨਾਲ ਕੋਨੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ

ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਉਸ ਲੁਕਣ ਵਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਫੈਸਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ "ਬਹੁਤ ਜੋਖਮ ਭਰੀ" ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੇਰੀ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਉਸਦੀ ਜੇਬ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹਥਿਆਰ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਉਂਗਲ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਘੰਟੀ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਲਿਸ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਲਈ "ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਹਰਕਤ 'ਤੇ" ਤਿਆਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਭੱਜਣ ਦਾ ਇਹ ਝੁਕਾਅ, ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ
- ਇਹ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੌਕਸ ਨਜ਼ਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੂਜੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ - ਬੰਦੂਕ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਸਨੇ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਸਲ ਪਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸੂਖਮ ਮੌਤ: ਕਿਉਂਕਿ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਹਨੇਰਾ ਕੋਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਾਧਨਤਾ ਨੂੰ "—— ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ" ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਨੇ ਵਿੱਚ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਛੁਪਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ, ਮੈਨੂੰ ਪਛਾਣਨ, ਮੈਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਕੰਮਾਂ (ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣ, ਆਪਣੀ ਫਲੈਸ਼ਲਾਈਟ ਚਾਲੂ ਕਰਨ) ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਗੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਲ-ਡੀ-ਸੈਕ ਵਿੱਚ ਲੱਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ "ਫਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਰ ਕੰਮ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰੇਗਾ। ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਸਪਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਕੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਡਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੁਵਿਧਾਜਨਕ ਵਜੋਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸ ਮੌਤ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੋ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਵੇਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ, ਮੇਰੇ ਉੱਥੇ ਪਨਾਹ ਲੈਣ ਲਈ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਹ ਕੋਨੇ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਝਟਕਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ

ਇੱਕ ਸੂਖਮ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ।
ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਖਾਧਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਵਾਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਗਣਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਿੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਮੋਹਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨਾਲ ਭਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ।
"ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸਹੁੰ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਰਾਂਗਾ।"
"ਸ਼ਾਇਦ ਅਜਿਹਾ। ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਦੱਸੋ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਕਰੋਗੇ।"
ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਉੱਥੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਭੂਤ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਰਮ, ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਬਸ ਇਹ ਹਾਂ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, "ਸਾਜ਼-ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦਾ ਸਮੂਹ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਂ ਸਾਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਸਥਿਤੀ" ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸਹੀ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਮਾਲਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਣਕਿਆਸੇ ਉਲਟਾਵਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਖ਼ਤ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਮੇਰੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਜ਼ੁਕ ਫੁੱਲਦਾਨ ਨੂੰ ਫੜੀ ਹੋਈ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਪਲੇਟਫਾਰਮ ਨੂੰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਗਤੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਕਾਂਸੀ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਉੱਤੇ ਟਿਪਿੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਫੁੱਲਦਾਨ ਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਵਧਾਨ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਆਦਿ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ

ਸਮਝਣਾ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਮੁੱਲ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੇ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹੀ ਲੈਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਦਾ ਜੋ ਉਹ ਹਨ - ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪਾਰ। ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਗੁਲਾਮ" ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਗੁਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜੀਵਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੈਂ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਝਲਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਅਣਜਾਣ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਕੋਈ ਹਾਦਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਹੈ।
ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਖੋਜ ਸਕੀਏ ਕਿ ਦੂਜਾ ਕੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਣਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਹਨ ਡਰ (ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ), ਹੰਕਾਰ, ਜਾਂ ਸ਼ਰਮ (ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਪਰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਉੱਥੇ), ਮੇਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ (ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਅਸਪਸ਼ਟ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਿਕ ਫਿਕਸਿੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦਿਓ। ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਨਾ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਹਾਸੋਹੀਣਾ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਚਾਨਕ ਸੋਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਈ ਨਹੀਂ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤੀਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਪੱਧਰੀਕਰਨ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਲਈ" ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ - ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਦੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਧੱਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਖ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕਤਾਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ "ਮੈਂ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ ਅਜੇ ਵੀ "ਮੈਂ" ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਅਮੁੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਿਰ, ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ, ਅਟੱਲ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ

ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਲ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ, ਚੇਤੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ। ਦੂਜਾ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਨਹੀਂ: ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਕਾਫ਼ੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਟੱਲ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਆਮ ਸਮਝ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੋਲਿਪਸਟਿਕ ਦਲੀਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਕਮੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

19

ਜੇ ਕੋਈ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀਗਲ ਸਹੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਦੂਜੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉਹ ਦੂਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਉਹ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਜਾਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ। ਨਾ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਕਲਪਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ "ਜਾਣਨ" ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਗੇ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇਹ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹਰ ਠੋਸ ਧਾਰਨਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਵ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਾਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਯਕੀਨਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, "ਮੇਰੀ" ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰੇ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵੱਲ ਮੁੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਪੱਖਤਾ

ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੱਕੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾਵਾਂ - ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, "ਸ਼ਰਮ-ਚੇਤਨਾ" - ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਸ਼ੱਕੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।
ਪਰ, ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਦਿੱਖ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਾਪਸ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵਾਂਗੇ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਸਤੂਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਈਪੋਸਟਾਸਾਈਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।
ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:
(1) ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਇਚ ਬਿਨ ਇਚ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਰਸਮੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਕਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ-ਰੂਪ-ਵਸਤੂ- ਆਪਣੇ-ਰੂਪ ਇੱਕ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ, ਉਸ "ਬੇਮਿਸਾਲ ਰਾਖਸ਼ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਤਰਜੀਹੀ ਹੈ" ਦੀ ਢੁਕਵੀਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਲਰੋਕਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ, ਦੂਜੇ ਲਈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਡਰ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੋ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਡਾਕਟਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, "ਬੁਰਾਈ" ਯੋਗਤਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਚੰਗੇ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਚੰਗੇ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਉਲਟ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ

ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।
(2) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਲਈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਜਾਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ "ਪ੍ਰਗਟ" ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ —— ਵੱਲ ਭੱਜਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਬੁਰਾ ਜਾਂ ਈਰਖਾਲੂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਈਰਖਾ ਦਾ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਪਲ ਭਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਕੰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ... ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰਹਾਂਗਾ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਰਹੀ ਇੱਕ ਜੀਵਤ, ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਜਿਸ ਤੱਕ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਮੈਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਤੱਥ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬੇਚੈਨੀ ਰਾਹੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਝਲਕ ਹੀ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਾਂ; ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ੱਕ ਅਤੇ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹਨ।
ਕਈ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਬਾਕੀ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਉਹ ਫਾਰਮ ਕਮਾਂਡੋਜ਼ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਸਿਪਾਹੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਖਿੜਕੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੈਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ ਉਲਟਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿਤਾਬ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਟਿੱਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਹਨ; ਉਹ ਅਸਲ ਅੱਖਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ "ਨਕਲੀ" ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੇਖਿਆ

ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ?
ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਾਂਗ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਦੇਖੇ ਜਾਣ" ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ; ਸ਼ਾਇਦ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ ਸਮਝਿਆ ਸੀ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ; ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹਵਾ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਝਾੜੀ ਨੂੰ ਹਿਲਾਇਆ ਸੀ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਕੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਸੀ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ? ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ?
ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਡਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੇ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾ ਕੇ। ਇੱਥੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕ੍ਰਮਾਂ ਅਤੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਉਲਝਣ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ, ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਹਰ ਕਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦਾ ਮੌਕਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਅਯੋਗ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਦਿੱਖ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਘੋਰ ਅਤੇ ਬਦਸੂਰਤ ਰਾਹਗੀਰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਅਚਾਨਕ ਘੁੰਮਦਾ ਹੋਇਆ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਬਦਸੂਰਤਤਾ, ਉਸਦੀ ਮੋਟਾਪਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹਿੱਲਣ-ਫਿਲਣ ਤੋਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚੋਲਗੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਏਰਲੇਬਨੀਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ, ਉਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਗਵਾਹ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ (ਉਦਾਹਰਣ

ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ) ਉਹ ਗਲਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਇਸਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦਿੱਖ - ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦਾ ਕਨਵਰਜੈਂਸ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਕੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਲੈਟੋਨਿਸਟ ਲਈ ਸਮਝਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ: ਜੋ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਜ਼ਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ- ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਚਾਬੀ ਦੇ ਛੇਕ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਕਦਮ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਕੰਬ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਲਹਿਰ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਵਗਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿੱਧਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸੁੰਨਸਾਨ ਗਲਿਆਰੇ ਉੱਤੇ ਦੌੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਝੂਠਾ ਅਲਾਰਮ ਸੀ। ਮੈਂ ਰਾਹਤ ਦਾ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਕੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ?
ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸ਼ੱਕ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਦੂਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਝੂਠਾ ਅਲਾਰਮ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉੱਦਮ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡਟੇ ਰਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦਿਲ ਤੇਜ਼ ਧੜਕਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪੌੜੀਆਂ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚੀਕ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚੀਕ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਲਾਰਮ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਦੂਜਾ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਹੇਠਾਂ, ਮੇਰੇ ਉੱਪਰ, ਗੁਆਂਢੀ ਕਮਰਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਲੋਪ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਲਾਲ ਚਿਹਰਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕੀਹੋਲ ਉੱਤੇ ਝੁਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਮਰਣ" ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦੀਆਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਰੀਆਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਉਸ ਪੌੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੈਲਣ ਤੋਂ ਰੁਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ "ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ", ਇਸ ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ "ਛੁਪ ਸਕਦੀ ਹੈ"। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਬਿਹਤਰ, ਜੇ ਮੈਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਆਵਾਜ਼ 'ਤੇ ਕੰਬਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਹਰ ਚੀਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖ-ਭਾਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਝੂਠੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਝੂਠੇ ਅਲਾਰਮ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ? ਇਹ ਦੂਜਾ-ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਜੀਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਸ਼ੱਕੀ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜਾ ਖੁਦ

ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਤ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਸਮੇਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਸੜਕਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਆਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪੀਅਰੇ, ਰੇਨੇ, ਲੂਸੀਅਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜੋ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲੇ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਏਸ਼ੀਆਈਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਯੂਰਪੀਅਨ ਵਜੋਂ, ਜਾਂ ਨੀਗਰੋਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁੱਢੇ ਆਦਮੀ ਵਜੋਂ, ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੱਜ ਵਜੋਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਵਜੋਂ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਥਿਤ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਰ ਜੀਵਤ ਆਦਮੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤੱਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਅਤੇ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰਸਤੇ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਖਾਸ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ, ਉਸ ਵੱਲ ਜਾਣਾ, ਖੋਜਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ "ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ" ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਥੀਮ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। "ਦੂਜਾ" ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਾਰੇ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਐਨੀ ਹੈ ਜੋ ਸੜਕ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖੋਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਲਈ ਐਨੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅੱਧੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਰੁੱਖ ਦਾ ਤਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਲਿਆ ਸੀ; ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਮੇਰੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲੀ ਜਾਂਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੀ ਦਿੱਖ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸਲ, ਠੋਸ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਅਸਲ ਨੇੜਤਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸ਼ੱਕੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਵਸਤੂਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ "ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਹੋਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਘੁਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਬੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੂਤ, ਪਰ ਮਾਮਲਾ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਹੀ ਪਲ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਲਈ, ਮੈਂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ "ਇਸ" ਵਾਂਗ ਨਿਰਲੇਪ ਹਾਂ। ਇਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਜਰਮਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਕੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪੈਰਿਸ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।
ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦਿੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ। ਹਰ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀ ਦਿੱਖ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਉਸ "ਹੋਰ" ਦੇ ਕੁਝ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸ਼ਰਮ, ਪੀੜਾ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ" ਆਪਣੇ "ਹੋਣ" ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ "ਹੋਣ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਠੋਸ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੋਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ, ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੱਖਾਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਖਾੜੇ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਖਾਂ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇਹ ਸਬੂਤ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਸਤੂ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਬੂਤ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਿੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਹਰੇਕ ਨਜ਼ਰ ਸਾਨੂੰ ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਕੁਝ (ਕੁਝ) ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ "ਕੁਝ" ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ "ਹੋਰ-ਵਿਅਕਤੀ" ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ (ਇੱਕ ਖਾਸ "ਹੋਰ-ਵਿਅਕਤੀ" ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ)। ਬਹੁਲਤਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ-ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ (ਕੁਝ) ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਗਿਣਤ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਆਦਿ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਸਿਰਿਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਾਰ, ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ।

21 ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਓਨੇ ਹੀ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ
ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਜੜ੍ਹ ਫੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ "ਰੁਝੇਵਿਆਂ" ਨੂੰ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ: "ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਲਈ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ," ਆਦਿ। ਇਹ ਉਹ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਰਗਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਵੈ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਘਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ-ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਚਾਕੂ ਜ਼ਖ਼ਮ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।" ਜਾਂ, "ਫੌਜ ਇੱਕ ਤੰਗ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ।" ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਜੋ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਗੁਆਇਆ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਵਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਪਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਸਲ ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਲ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ।22 ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਤਸਵੀਰ। ਪਰ ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤਸਵੀਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਤਸਵੀਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਛਾਲ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੇਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ 'ਤੇ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਇਸ ਐਨਕਲੇਵ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਾਂ "ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ" ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਅਰਥ ਮੈਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਥੌੜੇ ਅਤੇ ਮੇਖਾਂ, ਛੈਣੀ ਅਤੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਉਹ ਵਿਵਸਥਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਹਿਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਐਲਾਨ ਅਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਸਪੱਸ਼ਟ ਬਣਤਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ (ਭਾਵ, ਜੇ ਮੈਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਹਥੌੜੇ ਅਤੇ ਮੇਖਾਂ ਨੇ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗਲੀ, ਸ਼ਹਿਰ, ਰਾਸ਼ਟਰ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ), ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਬਾਰੇ ਗਲਤ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ। ਪਰ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕਲੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੇਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ - ਭਾਵ, ਦੂਜੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ - ਅਤੇ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ- ਪੂਰਾ ਅੰਤਰ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਲੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਅਰਥ - ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀ ਪਾਰ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ

ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਥੌੜਾ ਅਤੇ ਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ-ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਸ਼ੀਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ- ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚੱਕੀ ਵਿੱਚ ਖੱਡੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਫੈਬਰਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਉਲਟਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖੇਗਾ। ਜਿਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਫੈਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਰਥ ਕਹਾਂਗੇ, ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜਿਸਟਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਰਾਦਾ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਜਾਂ ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਰੂਪ - ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾਏਗੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ- ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਡਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਵਿਕਾਰ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਮੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਫੀਗਮੋਗ੍ਰਾਫ ਜਾਂ ਸਟੈਥੋਸਕੋਪ ਨਾਲ ਮਾਪਦੇ ਹਾਂ। ਡਰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹਰਕਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਨ: ਉਡਾਣ ਜਾਂ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੁਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਉਹ ਬੇਚੈਨ ਦੌੜਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਸੜਕ ਦੇ ਪੱਥਰਾਂ 'ਤੇ ਉਹ ਭਾਰੀ ਡਿੱਗਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ-ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੇਂਦਰ ਦੂਜਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਿਪਾਹੀ ਜੋ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੀ ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਨੋਕ 'ਤੇ ਦੂਜਾ-ਦੁਸ਼ਮਣ ਸੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਤੱਕ ਦੀ ਦੂਰੀ ਉਸਦੀ ਗੋਲੀ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪੀ ਗਈ ਸੀ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਵੀ ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ "ਸਿਪਾਹੀ" ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਸੰਗਠਿਤ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਹੁਣ ਦੇਖੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੰਦੂਕ ਖਾਈ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤੁਰੰਤ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਦੁਸ਼ਮਣ, ਜਿਸਨੂੰ ਗੋਲੀਆਂ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਨੇ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੋਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸੇ ਪਲ ਉਸ 'ਤੇ ਛਾਲ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚਾਲ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਬਚਾਅ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਹ ਕੰਧ ਵਾਂਗ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅਚਾਨਕ ਪੱਖੇ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਖਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਵਾਗਤਯੋਗ ਦੂਰੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਪਨਾਹ ਲਈ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ

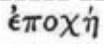
ਹਾਂ, ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਜੋ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਖਾਸ ਗੁਣਵੱਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ - ਯਾਨੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਕੇ; ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ "ਹੋਰ" ਦੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ - ਜੋ ਇਸਦਾ ਸਰੋਤ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਕਿ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਉਸਦੀ-ਉਸਦੀ-ਉਤਪਤੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗਾ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਇੱਕ ਵਿਸਫੋਟਕ ਯੰਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਧਮਾਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰੰਤਰ ਚਿੰਤਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਚਾਲਾਂ ਨਾਲ ਬਣੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ "ਰੂਪਾਂਤਰਣ" ਤੋਂ "ਨਿਘਾਰ" ਅਤੇ "ਨਿਘਾਰ" ਤੋਂ "ਰੂਪਾਂਤਰਣ" ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ - ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਫੜਨਾ - ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖੰਡਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਠਣ ਲਈ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਹੀ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ - ਕਿਉਂਕਿ ਮਰਨਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਗੁਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਰੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਪਰ ਮਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ।
ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ, ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਾਲਚ ਹੈ: "ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਹਨ?" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਕਿਉਂ" ਸਵਾਲ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਕਿਉਂ" ਦਾ ਜਵਾਬ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਜੋਗ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਮੈਟਾ- ਫਿਜ਼ੀਕਲ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਲੌਕਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ "ਉਹ ਹੈ" ਨਾਲ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਸ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ।
ਕੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ? ਇਹ ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਨੂੰ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਆਓ ਆਪਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਤੱਥ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੀਜੇ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਟ੍ਰਾਈ-ਆਯਾਮੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਦਰਾੜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਜਾਂ ਰਿਫਲੈਕਟਿਵ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਰਿਫਲੈਕਟਿਵ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ: ਆਪਣੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੀ ਪਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਅੱਗੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਡਾਇਡ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੰਨੇ ਅਸਮਰੱਥ ਸਨ ਕਿ ਦਵੈਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਾਲ ਮਾਮਲਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ

ਉਲਟ, ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਾਰ ਰਿਕਵਰੀ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ - ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ। ਇੱਕ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਖਿੰਡਾਅ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਤੇ ਹੋਰ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਸਫੋਟ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਜਿਹਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ।
ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਨਾਲ, ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਿਖੇਧ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਿਹੜੀ ਸੀਮਾ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤੱਥ ਵਰਗੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਜਿਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ, ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਰੈਡੀਕਲ ਰਿੰਚਿੰਗ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਚਕਨਾਚੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਿਊਸਿਪਸ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਾਰਮੇਨੀਡੀਅਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੁਆਰਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕੀਤਾ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸਫੋਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਟੱਲ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਇਨਕਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ,

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਹੈ) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ "ਅੰਦਰਲੇ" ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ।
ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਸੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸਬੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਹਰੇਕ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ?
1 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ "probable" ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। Tr.
2 ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਂਟੀਅਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਕੈਟਾਲਾਗ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਜਾਈਏ, ਇਹਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ।
3 ਲਈ ਸੁਧਾਰ। ਟ੍ਰ.
4 "ਲਾ ਟਰਾਂਸੈਂਡੈਂਸ ਡੇ l'Ego," ਰੀਚਰਸ ਫਿਲਾਸਫੀਜ਼, 1937।
5 Phénoménologie de l'Esprit, p. 148. ਐਡੀਸ਼ਨ ਕੋਸਨ।
6 ਪ੍ਰੋਪੀਡਿਊਟਿਕ, ਪੰਨਾ 20, ਪੂਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ।
7 ਪ੍ਰੋਪੀਡਿਊਟਿਕ, ਪੰਨਾ 20, ਪੂਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ।
8 Propedeutik, p. 18.
9 ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ। Ibid.
10 ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ।
11 ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, Befindlichkceit "ਸੀਮਾ" ਹੈ ਅਤੇ Verstand "ਸਮਝ" ਹੈ। Tr.
12 ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
13 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਿੱਚ" ਜਾਂ "ਟਿਊਨਿੰਗ"। ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ "ਹਮਦਰਦੀ" ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਯੂਨਾਨੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
14 Les théories de l'Induction et de l'experimentation.
15 Chaque autrui trouve son être en l’autre.
16 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢੋ" (ਮਾਈਸ ਹਾਰਸ ਸਰਕਟ)। ਟ੍ਰ.
17 L’Imaginaire. N.R.F., 1940. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ, The Psychology of the Imagination. Philosophical Library, 1948।

18 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ l’auteur, "ਲੇਖਕ" ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ l’autrui, "the Other" ਲਈ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
19 ਲਈ ਸੁਧਾਰ। ਟ੍ਰ.
20 ਲੇਵਿਨ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਵਾਕੰਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਦ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼, ਪੰਨੇ 57 ਅਤੇ 6 ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਇੱਕ ਨਕਸ਼ੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਦ ਗੁਰਮੈਂਟੇਸ ਵੇਅ" ਅਤੇ "ਸਵਾਨ ਦਾ ਵੇਅ" ਪ੍ਰੌਸਟ ਦੇ ਰਿਮੇਂਬਰੈਂਸ ਆਫ਼ ਥਿੰਗਜ਼ ਪਾਸਟ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹਨ। ਟ੍ਰ.
21 ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਨਾਖੁਸ਼ ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ engager ਅਤੇ engagement ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ "engage" ਅਤੇ "engagement" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਫ੍ਰੈਂਚ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ engager ਵਿੱਚ "commitment", "involvement", "immersion", ਅਤੇ "entering" ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਨਾਲ ਹੀ "engagement" ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਰਥ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। Tr.
22 ਭਾਗ ਦੋ, ਅਧਿਆਇ III, ਭਾਗ iii।
23 ਸੀਐਫ. ਭਾਵਨਾਵਾਂ।



ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਸਰੀਰ
ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਕਸਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਚੇਤਨਾ ਫਿਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ "ਮੇਰੀ" ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਮੈਂ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਇੱਕ ਦਿਮਾਗ, ਗ੍ਰੰਥੀਆਂ, ਪਾਚਨ, ਸਾਹ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਅੰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਣੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵਤ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਹਾਈਡ੍ਰੋਜਨ, ਕਾਰਬਨ, ਨਾਈਟ੍ਰੋਜਨ, ਫਾਸਫੋਰਸ, ਆਦਿ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚ ਰਸਾਇਣਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਅਣਗਿਣਤ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ ਸਰੀਰ ਦਾ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦੇ ਦੇਖਾਂਗਾ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਡਿਸੈਕਸ਼ਨ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਦਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿੱਚ ਰੰਗੀਨ ਡਰਾਇੰਗ ਦੇਖੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਡਾਕਟਰਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀ ਦੇਖਭਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰਜਨਾਂ ਨੇ ਮੇਰਾ ਆਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਦਿਮਾਗ, ਦਿਲ ਜਾਂ ਪੇਟ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਚੁਣਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਡਾਕਟਰਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤਜਰਬਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਰੇਡੀਓਸਕੋਪੀ ਦੌਰਾਨ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਕ੍ਰੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਰੀੜ੍ਹ ਦੀ ਹੱਡੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ, ਪਰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਾਹਰ ਸੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੇਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸੀ।
ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਅਤੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਅਤੇ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੈਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ

ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਝਣ ਬੇਤੁਕੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੁੱਛੇ ਗਏ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ: "ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਧਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀ ਰੈਟਿਨਾ 'ਤੇ ਉਲਟੀਆਂ ਪੇਂਟ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ: "ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਾਕੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਉਲਟ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਵੇਖਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਲਟਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ।" ਪਰ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਸਾਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਇਸ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਮੂਲ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਮੋਮਬੱਤੀ, ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ, ਰੈਟਿਨਾ ਦੀ ਸਕਰੀਨ 'ਤੇ ਉਲਟੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਰੈਟਿਨਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਕ੍ਰੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ; ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ ਇੱਕ ਲੈਂਸ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਲੈਂਸ ਹੈ; ਦੋਵੇਂ ਮੋਮਬੱਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਮਰੂਪ ਹਨ ਜੋ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ - ਭਾਵ, ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ - ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮਰੀ ਹੋਈ ਅੱਖ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸਬੰਧ ਮੈਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾ ਸਬੰਧ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ- ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਸਪੇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਗੁਣ ਹੈ, "ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ।" ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇ: ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣਾ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਜਾਂਚ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਵਰਗੀਆਂ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਅਸੰਭਾਵੀ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਕੋਈ "ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰੇ" ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮਾਨਸਿਕ" ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਲਈ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।
I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ

ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ 'ਤੇ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਨਿਰੀਖਣ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਹਨ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਇਰਾਦਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਤੱਥਾਂ, ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਗਿਆਨ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰੋਵਿਡੈਂਸ ਦੁਆਰਾ ਗਰੰਟੀਸ਼ੁਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ; "ਸਰੀਰਕ" ਦਰਦ, ਬੇਆਰਾਮ, ਅਨੰਦ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਘੱਟ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸੰਕੇਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਿਆਰ, ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਬੰਧਨ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋ, ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਸਾਡਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੋ ਬੰਦ ਹਸਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇਹ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਗਲਾਸ ਡੀਕੈਂਟਰ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਪੀਅਰੇ ਲਈ, ਇਹ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਹੈ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗਲਾਸ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਡੀਕੈਂਟਰ ਦੇ ਸੱਜੇ ਅਤੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ, ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਜੇ ਅਤੇ ਖੱਬੇ, ਅੱਗੇ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਇਸ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਆਦਿਮ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ "ਇਹ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੇਜ਼ ਦੀ ਲੱਤ ਗਲੀਚੇ ਦੇ ਡਿਜ਼ਾਈਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਗਲੀਚਾ ਜੋ ਮੇਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਗਲੀਚਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੇਠਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉੱਪਰ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਦਾ ਮੇਜ਼ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਸ "ਸੰਸਾਰ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਜੋਂ ਸਪੇਸ ਦਾ ਗਠਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਜੀਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਮੂਰਤ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਬਲੈਕਬੋਰਡ 'ਤੇ ਜੋ ਤਿਕੋਣ ਟਰੇਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਸਪਰਸ਼ ਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਬਲੈਕਬੋਰਡ 'ਤੇ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਚਾਕ ਵਿੱਚ ਲੱਭੇ ਗਏ ਚਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਗਣਨਾ ਵਿੱਚ ਰੇਖਾਵਾਂ ਦੀ ਮੋਟਾਈ ਜਾਂ ਡਰਾਇੰਗ ਦੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਕਰਕੇ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੇ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਬੰਧ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੇ ਨਿਊਟੋਨੀਅਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਾਈ, ਇਸਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ, ਆਦਿ ਦੇ ਸਿਰਫ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸੰਪੂਰਨ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਮਾਰੂਥਲ ਸੰਸਾਰ" ਜਾਂ "ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਕੱਟੜ ਸੱਚ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਸੀ, ਜੇਕਰ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੈ- ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੇ ਪੂਰਨ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਬ੍ਰੋਗਲੀ "ਅਨੁਭਵ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਿਰੀਖਕ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਜੇਕਰ ਸੂਖਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰੀਖਕ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਕਲਪਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੇਸਨਬਰਗ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਅਵੈਧਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਮਾਪਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਿਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਨੁਪਾਤਕ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਧਾ ਸਕਦੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਨੰਗੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਾਈਕ੍ਰੋਸਕੋਪ ਨਾਲ ਜਾਂਚਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸੌ ਗੁਣਾ ਤੇਜ਼ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਉਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸੌ ਗੁਣਾ ਵੱਡੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਹੁਣ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗਤੀ

ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੀਏ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਾ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹਨ।
ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਨਿਰੀਖਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਿਸਟਮ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਇੱਕ "ਸਾਪੇਖਵਾਦ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜੀਵ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਿਲਕੁਲ "ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ" ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।
ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਮੂਲ, ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਅਮੂਰਤ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਸਲ ਸਥਾਨ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੇਵਿਨ "ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਾਣਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਉੱਥੇ ਉਸ ਕੁਰਸੀ ਵਿੱਚ," "ਉੱਥੇ ਉਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ," "ਉੱਥੇ ਉਸ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ, ਇਹਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ, ਆਦਿ।" ਇਹ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।
ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੋ ਅਚਨਚੇਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹਾਂ, ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਹਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜੋ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼, ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਦਿੱਖ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵਜੋਂ

ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਉਤੇਜਕ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸੈੱਲ ਜਾਂ ਮੁਕਤ ਨਸਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਤੇਜਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਤੇਜਕ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਵਸਤੂ, ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਕਰੰਟ, ਇੱਕ ਮਕੈਨੀਕਲ ਜਾਂ ਰਸਾਇਣਕ ਏਜੰਟ ਸੀ ਜਿਸਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਤੀਬਰਤਾ ਜਾਂ ਮਿਆਦ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦੋ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਦੁਨਿਆਵੀ ਸਬੰਧ ਸਾਡੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਹੁਨਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਅਨੁਭਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਦੇ "ਅੰਦਰ" ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਕਿ ਕੁਝ ਇੰਦਰੀਆਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਸੋਧ ਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ"। ਅਸੀਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖਿਆ - ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ (ਉਤੇਜਕ), ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਵਸਤੂ (ਭਾਵਨਾ), ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ (ਦੂਜਾ), ਅਰਥ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ (ਭਾਸ਼ਾ): ਅਜਿਹੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਿਆ।
ਕਈ ਵਾਰ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਲਈ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਿੱਥੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਸਕਰੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਜਲੀ ਦੇ ਝਟਕੇ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਏ, ਜਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਧੱਕਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਪਰ ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਫੜ ਲਈ। ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਵੀ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ; ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਸੋਰਬੋਨ ਦੀ ਦੱਖਣੀ ਇਮਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੀਆਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਰਿਹਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਮੰਗ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਸਮੇਂ- ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਮੈਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕੀ ਸਕ੍ਰੀਨ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕੀ ਮੇਰੇ ਹੱਥ 'ਤੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਦਬਾਅ ਮੈਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਜੋ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਅਯੋਗ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ "ਮੇਰੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੀ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਤੀਬਰ।" ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਵਾਕੰਸ਼ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ "ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਰੌਸ਼ਨੀ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਨਾ ਸਿੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਪਲ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਘੱਟ ਤੀਬਰ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਇਸ ਤੋਂ ਸੀ ਕਿ ਸਕ੍ਰੀਨ ਮੇਰੀ ਰਾਏ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਕ੍ਰੀਨ ਨੂੰ ਘੱਟ

ਨਾਮ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦੇ, ਪਰ ਉਹ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਖਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸਨੂੰ "ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਥ੍ਰੈਸ਼ਹੋਲਡ" ਜਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤੇਜਕ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਨਾਲ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਖੁਦ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ (ਉਤੇਜਕ-ਇੰਦਰੀ ਅੰਗ) ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ (ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਵੇਦਨਾ) ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੁਆਰਾ ਉਤੇਜਕ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਸਾਨੂੰ ਉਤੇਜਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ; ਪ੍ਰੋਟੋਪਲਾਜ਼ਮਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਸੋਧਾਂ ਜੋ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ; ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਅਸੀਂ ਜੜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਇਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (ਉਤੇਜਕ-ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ) ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੀ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਉਤੇਜਿਤ ਅੰਗ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅਨੁਭਵੀ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਹਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਜੜਤਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ, "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲਵੇਗੀ। ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਜੈਕਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਛੂੰਹਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੌਕਾ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਸਤੂ (ਉਤੇਜਕ) ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਸਲ ਵਸਤੂ (ਇੰਦਰੀ ਅੰਗ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਜਾਉਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ ਹੋਵੇ ਅਤੇ

ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ "ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਜੋ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਪਲਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ:
(1) ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਯੰਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।
(2) ਪਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸੰਵੇਦਨਾ, ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ "ਜੀਉਂਦੇ" ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।
(3) ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਆਧਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸੰਪਰਕ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਇੱਕ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।
ਸਾਨੂੰ "ਉਦੇਸ਼ਕਤਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸੰਬੰਧ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਸਗੋਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸੁਮੇਲਾਂ ਲਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਸਥਾਈਤਾ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਯਮਤਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੀਆਂ ਜਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਯੰਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਬੱਸ ਇਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਅਟੱਲ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ, ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਵਸਤੂ - ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ - ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਿਲਕੁਲ ਝੂਠੇ ਦੇ ਸਿਨਿਕ ਦਲੀਲ ਵਰਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕ੍ਰੀਟਨ ਸੱਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਝੂਠ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਵੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਜੀਵਿਤ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੋਈਏ। ਸੰਵੇਦਨਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਧਾਰਨਾ, ਵਸਤੂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ

ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ - ਸੰਵੇਦਨਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇਕਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਕੀ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਹ ਪਛਾਣੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਭੂਤ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਕਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਨੋਟਬੁੱਕ ਦੇ ਹਰੇ ਰੰਗ ਨੂੰ, ਇਸ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਹਰੇ ਰੰਗ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਅਰਧ-ਹਰਾ" ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਹਾਈਲੇਟਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਰਾਦਾ ਹਰੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਐਨੀਮੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਯਕੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਧਾਰਨਾ 'ਤੇ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਕਮੀ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਜੋ ਸਾਬਤ ਹੋਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ - ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇਗਾ ਜੋ ਸਥਿਤੀਗਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਹਰਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਠੰਡੇ, ਪਾਲਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਗੁਆ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਬੋਲ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ?
ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦੇਵੇਗੀ ਪਰ ਕਿਸੇ ਸੰਵੇਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਔਗਸਟ ਕੌਰਨਟੇ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ ਨੂੰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਅੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ।" ਇਹ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਜੈਵਿਕ ਬਣਤਰ, ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਉਪਕਰਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇੱਕ ਤੀਜੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੇਖ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਪਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਰਿਹਾ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਮੈਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਾਂਗ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਅੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਵਨਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਗਾਧ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਸਪਰਸ਼ ਭਾਵਨਾ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ

ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਬਰਾਬਰੀ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।
ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਪੂਰਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ "ਪੰਜ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਥਾਨ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵੀ ਹੈ। "ਸੰਵੇਦਨਾ" ਨੂੰ "ਕਿਰਿਆ" ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੀਏ: ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਤਰਕ ਲੈਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।
ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਗੰਭੀਰ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਪੈਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਕਲਮ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਕੁਰਸੀ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਉਸ ਗਲਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜੋਖਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: ਉਹ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਨੇੜੇ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਉਹ ਪੱਤਰ ਲਿਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਜ਼ ਵੱਲ ਕੁਰਸੀ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਜੋਂ ਚਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਇੱਕ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਜ਼ਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਇੱਕ ਔਜ਼ਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਦੇ ਸੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਔਜ਼ਾਰ-ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਯੰਤਰ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਮਝਾਂਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਿਪਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚਕਾਰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਅੰਤਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਤਮਾ ਉਸ ਸੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ

xxxx xxxxxxxx xxx xxx xxxxx xxxx xxx xx xxxx xxxx xxxx xxxxxx xx, xxxx xx xxx xxxxxxxxx - xxx xxxx xxxxxx, xxxxx xxxx xxxxxxx, xxx - xxx xxxx xxx - xx xxxxx xxxxx xxx xxxx xx xxxxxx xxxx xxxxx xxx xx xxx xxxx xxxxx xxx xxxx xx xxxxxx xxx xxxxx xxxx xxxx xx xxxxxx xxxxx xxx xxxxx xxxx xxxx xx xxxxx xxxx xxxx xxxx xxxxxx xx xxxxx xxxxx xx, xxxxx xx xx xxxxxx xxxxxxx xx xxx xxxxx xx xxxxxxx xx xx xxxxx xxx xx xxxxx xxxxxxx xxx xxx xxxxx xxxxxxxxxx xxxxx xxxxx xxxx xxxxx xx xxxx xxx xxxxx xxxxx xx xxxxx xxxxx xx xxxxx xxxx xxxxxx xxxx xxxxxx xx xxx xxxxxx; xx xxx xxxxx "xxx" xxxx xxxx xxx xxx xxxxx xx xxxx xx xxx xxxx xx xxxxxxx xxxx xxxxxxx xx xxxxx xxx xxx xxx xxxxx xx xxx xxxxxx xxxx xxxx xxxxxx xxx xx xxxxx xx xxx xxxx xxxx xx xxxxx xxxx xx xx xx xxxxxxxxxx xxxx xx; xx xxxxxx xxx xxxxxxxxxx xxx xxx xxx xx; xx xxxx xx xxx xx xxxxx xx xxxx xxx xx xxxxxx xxxx xx-xxxx xx xx xxxx xx xx xxx xxxxx xxx xxxx xxx xxxx xxxxx xx xxxxx xxxx xxxxx xxxx xxxxx xx; xx xxxxxxxx xxx xxxxx xx xxxxx xxxxxxx xx, xxx xx xxxxxx xx, xxx xx xxxxxxx xxxxxxx, xx xxxx xxx xxx xx xx xxxx xx xxxxxxxxxxx xxx xxxxx xxx xxxxx xxxx-xxxxxxx xx, xxx xx xxxxx xxx xxxxx xx xxxxxxxxxxxx xxxx xxxx xxxx xxxxx xx xx xxxxx xxx xxxxx xxx xxxx xxx xxx xx xxx xxx xxxx xxx xxxxxx xxxxx xx xx xxx xx xxxx xx-xxxx xx xxxxxxx xx, xx xxxx xx xxx-xxxxxxx xxxx xxxxx xxxxx xx; xx xxxxx xxxxx xx, xxxxxx xxxxx xx, xx xxxx xxxx xxxx xxxx xxxxx xxxx xxx xx xx xxxxxx xx xxxx xxxxxx xxxx xxxx xxxxx xxxx xx xxx xxx xxx xxxxx xxxx xxxx xxxxx xxx xxxx xx xxxx xxxxxxx xxx xxx xxx xx; xx xxxxx xxxx-xxxx xxxxx xx, xxx xxxx xxxxxxxxx xx xx xxxxx xxxxx xxx xx xxxxx xxxx xx, xxxx xxxxx xxxxx xxxxxxx xxxxxx xxxxx xxxxx xx, xxx xxxxxx xx xxxx xxxxxxx xxxxx xxxxx xxx xxxxx xxx

xx xxxxxx xxx xxxxxx xxxxxx xx xxxxxxx xxxx xxx xx xxxxx xxx xxxxx xxxxxxx xxx xxx xxxxx xx xxxxxx xxx xxxx xxx xxxx xxx xx xx xxxxxx xx xxxxx "xxxx xxxx" xx; xxxx, "xxxx", xxxx xxxxxx, xxxx xxxxx xxxxx xxxx xxxxxx 'xx xx; xx xxxxxx xxxx xxxxx xxxx xxxxx xxxx xxx xxxxx xxx xx xx xxxx xx, xxxxxx xx xxx xxxxxxxx xx xx xxxxxx xxx xxxx xxxxxx xxx xxxx xxx xxxxx xxxx xxxxx xxxxxxx xxx - xxx, xxxxx xxxxxx xxx xx, xxxxx "xxx xx xx 'xx xxxxx xxx" xx - xxx xxxx xx xxxxx xxx xxxxx xxxxx xxxx xxx xxxxx xxxx xxxx xxxxxx xxx xxxxx xx xx xxxx xxxxxxxxxx xx xxx xxxx xx, xxx xx xxx xxxx xx xxxxx xx xxxxx xxx xxxx xx xxxxx xxxx xxx xxxxxx xxxxx xxxxx xx xxx xxxxxx xxx xxxx xxxxxxxxxx xx xx xxxxx xxx xxxx xxxxx xxx xxxx xx xx xxx xxxx xxx xxx xxxxxx xxxxxxx xx xxxxxx xxxxxxxxxx xx xxx-xxxxx xxxx xxxxx xx xxx xxx, xxxx xxxx xx xx xxx xxxxxx xxxxxx xxxx xxxxxxxx xx xxxxxx xxxxx xxxxxxx xxxx xxxxx xxxxx xxx xxxxx xxxxxx xxx 'xx xxxxxx xxx xx xxxxx xx; xx xxx xx xxxxx, xx xxxx xxxxxx xx xxxxxxxxxx xxxx xxx xxxxx xx xxxxx

ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਖੋਖਲੇ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ।1
ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ। ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਹੋਰ ਯੰਤਰਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਮੇਖ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਘੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਹਥੌੜਾ "ਹੱਥ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਪਿਆਲਾ "ਇਸਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨਾਲ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ gerundives ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਯੰਤਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ, ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਕੁੰਜੀ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ gerundives ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਦੁਨੀਆ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਕਾਰਥੇਜ ਰੋਮੀਆਂ ਲਈ "ਡੇਲੈਂਡਾ" ਹੈ ਪਰ ਕਾਰਥੇਜੀਅਨਾਂ ਲਈ "ਸਰਵਾਂਡਾ" ਹੈ। ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਥੇਜ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ gerundives ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੰਜੀ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਾੜੇ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

2 ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਰਿਆ
ਵਿੱਚ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਉਸੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਖ ਹਥੌੜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਥੌੜਾ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਖਾਂ ਨੂੰ ਠੋਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਂਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਹੱਥ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਹੱਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ (ਧਮਕੀਆਂ-ਵਾਅਦੇ-ਤਨਖਾਹ, ਆਦਿ)। ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਲਿਖਣ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਮ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਕਲਮ ਨੂੰ ਫੜਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕਲਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅੰਤ ਹੈ। ਹੱਥ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹੱਥ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਣਜਾਣ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੜੀ ਦਾ ਆਖਰੀ ਸਾਧਨ

ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ("ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ—ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਅੱਖਰ—ਕਲਮ") ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ (ਛਪੀ ਹੋਈ ਕਿਤਾਬ ਖੁਦ ਹੱਥ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ)। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੇ ਸਦੀਵੀ, ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕੁਆਰਟਰ-ਸਟਾਫਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੁਵੱਲੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਕੁਆਰਟਰ-ਸਟਾਫ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹਾਂ। ਲਿਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਲਮ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਾਗਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੀਟ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਲਾਈਨ ਜਾਂ ਵਰਗ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਯੰਤਰ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਵਸਤੂਗਤ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਅਰਥ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ - ਇੱਕ ਮੇਖ ਮਾਰਨਾ, ਬੀਜ ਬੀਜਣਾ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਯੰਤਰ ਖੇਤਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਸੰਦ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਪਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਯੰਤਰ ਕ੍ਰਮ, ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਸਪੇਸ, ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਇਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸੰਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਅਨੁਕੂਲਣ ਹੈ, ਉਹ ਅਨੁਕੂਲਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।
ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਦੋ ਤਰੀਕੇ ਬਚਦੇ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ; ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਦ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਹੋਰ ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਕਲਾਸੀਕਲ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਦੁਨੀਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ

ਲਈ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਜੀਵ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਰੀਰ - ਭਾਵ, ਇਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ - ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਚਿਆਂ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨਮਾਨੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਅਸਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏਗੀ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਸਧਾਰਨ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਇੱਕ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਨੂੰ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ" ਅਤੇ ਇਸ ਖਾਸ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਠੋਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਪਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ, ਮੇਰੀ ਅਟੱਲਤਾ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਹੈ।
ਹੁਣ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਭੂਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਭੂਤਕਾਲ ਉਸ ਮੁੱਢਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮੈਂ ਜਨਮ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਨਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਆਪ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ। ਜਨਮ, ਭੂਤਕਾਲ, ਅਚਨਚੇਤਤਾ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕਾਰਵਾਈ ਲਈ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ - ਸਰੀਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਤਮਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਪਾਹਜ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਪੁੱਤਰ, ਚਿੜਚਿੜਾ ਅਤੇ ਆਲਸੀ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਵਾਂ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਜਾਂ ਜਰਮਨ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਆਦਿ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਾਂ ਬੁਰਜੂਆ ਜਾਂ ਕੁਲੀਨ, ਆਦਿ, ਕਮਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰ ਜਾਂ ਜੋਸ਼ੀਲਾ, ਚਿੜਚਿੜਾ ਜਾਂ ਦੋਸਤਾਨਾ ਸੁਭਾਅ ਦਾ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ (ਲਗਜ਼ਰੀ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕੁਝ ਸਮਾਜਿਕ ਹਕੀਕਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ); ਮੇਰੀ ਨਸਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ (ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਘਿਣਾਉਣੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ); ਮੇਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ

ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਥਾਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਅਕਸਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ; ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰੋਧਕ ਜਾਂ ਨਿਮਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਗੁਣਾਂਕ ਦੁਆਰਾ; ਮੇਰਾ ਚਰਿੱਤਰ; ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ: ਇਹ ਸਭ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਹਿਸਾਸ ਵਜੋਂ ਹੈ।
ਹੁਣ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਪੰਗਤਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਪੰਗ ਚੁਣੇ ਬਿਨਾਂ ਅਪੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਪੰਗਤਾ ("ਅਸਹਿਣਯੋਗ", "ਅਪਮਾਨਜਨਕ", "ਛੁਪਿਆ ਜਾਣਾ", "ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ", "ਮਾਣ ਦੀ ਵਸਤੂ", "ਮੇਰੀਆਂ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣਾ" ਆਦਿ) ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਰੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੋਵੇ, ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਯੰਤਰਾਂ 'ਤੇ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਿਰੀਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਰਬੀਨ ਵਿਚਕਾਰ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਖਗੋਲ ਵਿਗਿਆਨੀ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਸਬੰਧ ਮੰਨਦੀ ਹੈ: ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰੀਖਕ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਾ ਸਬੰਧ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ (ਐਨਕ, ਇੱਕ ਲੁੱਕ-ਆਊਟ ਪੁਆਇੰਟ, ਇੱਕ ਵੱਡਦਰਸ਼ੀ

ਸ਼ੀਸ਼ਾ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯੰਤਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਯਾਤਰੀ ਜੋ ਇੱਕ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਤੋਂ ਲੈਂਡਸਕੇਪ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੇ ਥੰਮ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਰੱਖਤ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੀ ਛੱਤ ਅਸਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਵਿਚਕਾਰ "ਦੂਰੀ" ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪੈਨੋਰਾਮਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਐਨਕਾਂ, ਪਿੰਸ-ਨੇਜ਼, ਮੋਨੋਕਲ, ਆਦਿ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਕ ਗਿਆਨ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੀਮਾ 'ਤੇ - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣ" ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ "ਚੰਗਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ" ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਾਟੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਤੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਸਵੈ- ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੋਵੇਗਾ, "ਮੌਜੂਦ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ - ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ?
ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾਤਮਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਫਿਰ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿ-ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਲੇਟਰਲ ਅਤੇ ਪਿਛਾਖੜੀ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, "ਚੁੱਪ ਵਿੱਚ ਲੰਘਿਆ ਹੋਇਆ"। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਰੀਰ ਹੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਚੁੱਪ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪਾਸੇ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਹੁਣ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਅਰਥ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਜ਼ਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਪਿਛਾਖੜੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ (ਭਾਵ, ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੋਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਕਸਰ ਮੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਫਿਰ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅੰਤਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਤਮ-ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗਠਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ; ਸਾਰਾ ਗੁੱਸਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਅਨਿਆਂਪੂਰਨ ਜਾਂ ਨੁਕਸਦਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣਾ "ਉਸਨੂੰ ਹਮਦਰਦੀਵਾਨ ਲੱਭਣਾ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਇਰਾਦਾ" ਦੁਨੀਆ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸ਼ੈਲਰ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ "ਇਰਾਦੇ" ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ "ਸਿਰ ਦਰਦ" ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦਰਦ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ "ਪੀੜਤ" ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਅਸਤੀਫ਼ੇ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ, ਜਿੰਨਾ ਯੋਗ, ਜਿੰਨਾ ਸ਼ੁੱਧ, ਜਿੰਨਾ ਅਪਮਾਨਜਨਕ, ਆਦਿ) ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਉਹੀ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ। ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਰਾਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪੂਰਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਲਡਵਿਨ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਮੂਰਤਾਂ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਲਡਵਿਨ ਨੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਕੋਈ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦਰਦਨਾਕ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਹਨੇਰਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਚੀਕਾਂਗਾ, "ਉਸਨੇ ਕਿਵੇਂ ਦੁੱਖ ਝੱਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ!" ਮੈਂ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਵਿਚੋਲੇ ਬਾਲਡਵਿਨ "ਅਮੂਰਤਾਂ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਬਹੁਤ ਅਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਮੂਰਤਾਂ ਕੌਣ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਐਮ. ਲੈਪੋਰਟ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਬਣਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ,

ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਮੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਪਛਾਣੀਏ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਪਛਾਣੀਏ ਕਿ ਇਹ ਅਮੂਰਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਸਲ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਮੂਰਤਾਂ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਹਨ, ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ। ਭਾਵ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਦ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਪਰ ਖਾਲੀਪਨ ਨਾਲ। ਦੁੱਖ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਸਥਿਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਣਾ ਬਿਹਤਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸਲ ਸ਼ਰਮ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਹੈ ਜੀਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ।
ਇਸ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੈਲਰ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਵਾਂਗੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ "ਹਾਈਲ"। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਅਟੁੱਟਤਾ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਵੁਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਮੂਡ, ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ, ਗੈਰ-ਭਾਵੁਕ ਧੁਨੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿਮਤ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਹਿਮਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਘੱਟ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਿਰਫ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਸਰੀਰਕ" ਦਰਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੀਕ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਾਂਗੇ।
ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੁਖ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਅੱਜ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਪੜ੍ਹਨੀ ਖਤਮ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਤਾਬ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਪਾਰ ਉਹ ਸੱਚਾਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਖਿਸਕਦੇ ਹਨ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਿਸਕਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਪੰਨੇ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਉਹ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ "ਪੰਨੇ-ਜ਼ਮੀਨ-ਵਾਂਗ-" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਜੋ "ਕਿਤਾਬ-ਜ਼ਮੀਨ-ਵਾਂਗ-ਭੂਮੀ" ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਬੁਲਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠੋਂ ਖਿਸਕਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ" ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ

ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ), ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਵਸਤੂ-ਦੇਖਣ-ਬਿੰਦੂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕੇਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰਦ ਇੱਕ "ਓਵਰਪ੍ਰਿੰਟ" ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ "ਉੱਪਰ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ" ਇੱਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਤਸਵੀਰਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਦਰਦ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਦਰਦ ਕੀ ਹੈ? ਬਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮਾਮਲਾ, ਇਸਦਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਲਗਾਵ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਅਜੀਬ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਦਰਦ ਸਾਰੇ ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹੀ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ, ਦਰਦ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਲਗਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ "ਜੀਵਤ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ। ਪਰ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸਦਾ ਸੰਦਰਭ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਣਾ-ਉੱਥੇ ਦਰਦਨਾਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਜੋ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਤਾਬ "ਇੱਕ ਤੇਜ਼, ਝਟਕੇਦਾਰ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਨਰਕ, ਸਥਿਰ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ - ਜਿਸ ਅਕਹਿ ਨੂੰ ਕੋਈ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਦੂਰ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਉਡਾਣ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਡਰ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਸ ਡਰ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਮੰਨ ਲਓ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੇਸ ਚੁਣ ਕੇ ਤੱਕੜੀ ਨੂੰ ਤੋਲ ਰਹੇ ਹੋ ਜਿੱਥੇ ਦਰਦ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੰਗ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਹੈ, ਅੱਖ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਜਦੋਂ ਉਹ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਉਂਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜ਼ਖ਼ਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦਰਦ ਮੇਰੇ "ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਕੰਮ" ਦੀ ਹੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਘਟਨਾ ਹੈ।

ਨਿਰੀਖਣ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਉਂਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਪਿੱਠ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾਲੋਂ "ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣਾ" ਆਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰਾ ਪਾਠ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਉਂਗਲੀ ਜਾਂ ਪਿੱਠ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਹੁਣ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਪੜ੍ਹਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ-ਰੂਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਬਣਤਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੇਰਾ ਦਰਦ - ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਬਾਰੇ ਕੀ ਕਿਹਾ ਸੀ: ਇਹ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਸਤੂਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਣਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਗਤੀ ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗੁਣ ਨੂੰ ਦਰਦ-ਰੂਪ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਰਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਦਰਦ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ।

4 ਇਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ
ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ। ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਫਿਰ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਸਥਾਈ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ, ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਕੋਲ ਹਨ - ਪਰ ਘਟੀਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਗਿਰਾਵਟ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਬਿਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਿਆਦ ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਬਿਮਾਰੀ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ," "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਮਿਆਦ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਸੁਰੀਲੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਇੱਕ ਦਰਦ ਜੋ ਦੋਹਰੇ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਦਰਦਨਾਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਦਰਦਨਾਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਬਦਲਾਅ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਖੇਪ ਆਰਾਮ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਚੁੱਪ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਤਾਲ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਬਿਮਾਰੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ

ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਹਿਜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਦੂਈ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਮੋੜ ਲਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਬਿਮਾਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਛੱਡ ਗਈ ਹੈ।" ਦਰਅਸਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਸਟ੍ਰੋਬੋਸਕੋਪਿਕ ਭਰਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਨੂੰ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਗਤੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ। ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਮਣੀਵਾਦ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਰੂਪ, ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ, ਆਪਣੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਹਨ। ਬਿਮਾਰ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਹੈ, ਬਿਮਾਰ ਆਦਮੀ ਕਹੇਗਾ, "ਮੇਰਾ ਦੁਪਹਿਰ ਦਾ ਸੰਕਟ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਸੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ, ਪਰ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਦਿਨ ਨੂੰ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਦੋਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇਗੀ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ (ਇੱਕ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜੋ "ਸੁਸਤ" ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ "ਅਚੇਤ" ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ)। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਬਿਮਾਰੀ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ।" ਪਰ ਉਤਸੁਕ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਦੇ "ਕੋਮਲ ਸੰਕੇਤਾਂ" ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਦੁਬਾਰਾ ਵਾਪਸ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।" "ਇਹੀ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੇ ਦਰਦ, ਬਾਕੀਆਂ ਵਾਂਗ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ, ਨੰਗੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ; ਉਹ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀਆਂ "ਘੋਸ਼ਣਾਵਾਂ" ਹਨ ਜਾਂ ਬਿਮਾਰੀ ਖੁਦ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਲੋਕੋਮੋਟਿਵ ਵਾਂਗ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦਰਦ ਨਾਲ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਦਰਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਠੋਸ ਦਰਦ ਇੱਕ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੋਟ ਵਾਂਗ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਪਲ" ਹੈ। ਹਰੇਕ ਦਰਦ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਥੀਮ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਇੱਕ ਸੁਰ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਤ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦਰਦ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਦੰਦਾਂ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ

ਮਤਲੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਸਰੀਰਕ ਘ੍ਰਿਣਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਮਤਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਮਤਲੀ (ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ, ਤਾਜ਼ੇ ਖੂਨ, ਮਲ-ਮੂਤਰ, ਆਦਿ ਕਾਰਨ ਮਤਲੀ) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਲਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।
II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ
ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪਲੇਨ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਹੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰਕ ਅੰਗ, ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਖੁਦ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਸਹੀ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਢੰਗ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਰ ਪਲੇਨ ਹਨ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਸ ਨਵੇਂ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ-ਲਈ-ਹੋਣ-ਦੇ-ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ-ਲਈ-ਹੋਣ-ਦੇ-ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਸਹੂਲਤ ਲਈ
- ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (ਭਾਵ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ) ਸਥਾਪਤ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ; ਮੇਰੇ ਸਵੈ- ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ- ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ - ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ - ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਦੂਜਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਧਾਰਨਾ

ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਜੋ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਜਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਲਾਭਪਾਤਰੀ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜੋ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਖੁਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ-ਦੇ-ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਪਾਸੇ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ।
ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਰੀਰ, ਦਰਅਸਲ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਸਾਧਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਵਿਆਪਕ ਸੋਚ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਤੁਰੰਤ ਨਤੀਜਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਢਹਿ ਗਿਆ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਦੌਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਮੇਰੇ-ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ (ਜਾਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ)। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਪਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣਾਂਕ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਇਹੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੂਹ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਸਾਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਉਡਾਣ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ "ਉੱਥੇ ਹੈ", ਅਤੇ ਉਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ

ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾਂਗਾ; ਇਹ ਕਿਰਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਦੀ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਰਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਸੋਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ
- ਇਹ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਖਤਰੇ ਦੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਜਾਣਨਾ ਵਜੋਂ ਜਾਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।
ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਗਲਤੀ ਕਿਵੇਂ ਸੱਚ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜਾਣਨ ਦੇ ਅਸਲ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸਦੇ ਸਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਕੇਂਦਰ-ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਗਲਤ ਪਰ ਆਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧਨ ਹੁਣ ਵਰਤ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਇਹਨਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਦੇਵੇਗਾ - ਜੋ ਕਿ ਜਾਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇੱਥੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗਿਆਨ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਣਨ ਦਾ ਉਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ।
ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਨੂੰ "ਮਾਸ ਅਤੇ ਲਹੂ" ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਸੇ ਸੰਕੇਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਮਰਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਘਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮਾਲਕ ਦੇ

ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਆਸਾਨ ਕੁਰਸੀ ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਡੈਸਕ ਇੱਕ ਡੈਸਕ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਖਿੜਕੀ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਇੱਕ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਪਰੇਖਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਰ ਪਲ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਰੂਪਰੇਖਾ ਭਰਨ ਲਈ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਘਰ ਦਾ ਮਾਲਕ "ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਉਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ; ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਅਫਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪੱਤਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪੱਤਰ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇੱਕ ਪਿਆਰੀ ਔਰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਮੂਲੀ ਪੱਤਰ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਜ਼-ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤੱਥ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜੋ ਉਸਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਕੱਲ੍ਹ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਅਚਨਚੇਤਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਅਚਨਚੇਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਅਤੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਇਹ ਤੱਥ ਇਹਨਾਂ ਸਾਜ਼-ਵਸਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਸਦੀ ਅਚਾਨਕ ਦਿੱਖ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਉਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ।
ਪਰ ਦੇਖੋ! ਹੁਣ ਪੀਅਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਖ ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵੀ ਸੀ। ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਉਹ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਧੱਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ।
ਪਰ ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੌਰਾਨ ਉਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਟੈਲੀਗ੍ਰਾਮ ਭੇਜਿਆ, ਜੋ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਉਣ ਬਾਰੇ ਦੱਸਣ ਲਈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਯਾਨੀ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਹੁਣ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੱਥ-ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੱਥ ਦਾ ਮਾਸ ਇਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਰਥ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਗਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸਮੂਹ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਉਸ ਮੇਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕੁਰਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਫੁੱਟਪਾਥ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ - ਸੰਯੁਕਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ, ਯੰਤਰ-ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ। ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਹਵਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਾਣੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਪੀਂਦਾ ਹੈ, ਭੋਜਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਕਿਰਿਆ ਵਾਂਗ, ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ, ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ, ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ। ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਫਿਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਗ (ਇੱਕ ਬਾਂਹ, ਇੱਕ ਹੱਥ) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੂਰਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਬਾਕੀ ਸਰੀਰ ਮਿੱਟੀ ਵਿੱਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸਦਾ ਮੱਥੇ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਛਾਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਹਾਂ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।
ਨਤੀਜਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: (1) ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। (2) ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਗ ਨੂੰ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਨੂੰ ਮਾਸ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ।
(1) ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਹਰਕਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਜੁੜੀਆਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਸਥਾਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਅਸਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮੇਜ਼-ਸ਼ੀਸ਼ੇ-ਬੋਤਲ, ਆਦਿ" ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਬਾਂਹ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਖਾਲੀ ਟੀਚੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ।
ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ - ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨੂੰ "ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ" ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ।
(2) ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਗਤੀਹੀਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉੱਠੀ ਹੋਈ ਬਾਂਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ। ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ-ਜੋ-ਆਪਣਾ-ਹੱਥ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਹੱਥ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਚੇਤਨਾ" ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ; ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਹੱਥ ਜਾਂ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਂਹ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਸੀ", ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇਜ਼ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਹੱਥ (ਜਿਸਦੀ ਬਾਂਹ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ) ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਤੱਕ ਮੱਕੜੀ ਵਾਂਗ ਰੇਂਗਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਦਾ ਵਿਘਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਘਨ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੇਸਟਾਲਟ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਅਕਸਰ ਕਿਹੜੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੂਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਝਟਕਾ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਫੋਟੋ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਵਾਧਾ ਦਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਫੜਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਕੈਮਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਕਾਰ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ), ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ

ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਆਦਤ ਜਾਂ ਤਰਕ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਚਰਣ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਾਗਜ਼ ਦਾ ਰੰਗ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਹੋਰ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਰੰਗ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਗਜ਼ ਜਾਂ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਰੰਗ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਫੋਲੀਓ ਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।5
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹਰ ਖਾਸ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅੰਤ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਜੋ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਤੁਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਸਮੂਹ (ਗਲੀਆਂ-ਗਲੀ-ਫੁੱਟਪਾਥ-ਦੁਕਾਨਾਂ-ਕਾਰਾਂ, ਆਦਿ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਬਣਤਰ ਤੁਰਨ ਦੇ ਅਰਥ-ਆਉਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੁਰਨ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤੁਰਨਾ ਖੁਦ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਅਤੇ ਨਿਹੱਥੇ ਬਣਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰ ਹੈ ਜੋ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ; ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦੇ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟਮ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ, ਅਜੇ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਾਰ ਕੀਤੇ, ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬਾਂਹ-ਗਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਗਤੀ ਦਾ ਤੱਤ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਹੜੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਗਤੀਹੀਣ ਬਾਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ; ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਕਾਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਗਤੀ ਦੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅੰਤ, ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਅੰਤ - ਗਤੀਹੀਣ ਅੰਗ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ, ਅਗਾਧ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ (ਬਾਂਹ, ਲੱਤ, ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਸਰੀਰ) ਮੈਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਪਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਾ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕੰਕਰ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਚੱਲਤਾ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਨਿਰੰਤਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ - ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।
ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਲਾਸ਼ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਾਰ-ਪਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਅਤੇ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਲਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ਼ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿਰਫ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ: ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਵਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂਕਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂਕਤਾ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ। ਸਰੀਰ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਰੀਰਕਤਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂਕਤਾ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਹਨ।
III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ
ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਇਹ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇਸਦਾ ਦੂਜਾ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਵੀ ਸਵਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵਾਂਗੇ।
ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪਾਰਬੱਧ ਹੋਣ ਦਾ। ਇੱਕ "ਮੈਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਰਸਮੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਛੂਹਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ ਲਈ ਮੈਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਇਹ-ਹੋਣ-ਹੋਣ ਬਿਲਕੁਲ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹਦੀ ਹੈ: ਉਸ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤੱਥ ਜਿਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਨਿਘਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰਬੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਾ ਝਟਕਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਇਹ "ਜੀਉਂਦਾ ਅਨੁਭਵ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਜੋਗ, ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ - ਉਡਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨਜ਼ਦੀਕੀ "ਅੰਦਰ" ਦੇ ਇਹ ਸਦੀਵੀ "ਬਾਹਰ" ਹੈ।
ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਰਵ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ - ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਹਿਲੂ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਵੱਲ ਭੱਜਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ

ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੂਹ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਲਈ, ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਵਾਂਗ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਰੁੱਖ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਨ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦਾ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੂਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਧਨ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਯੰਤਰ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਲੜੀ ਨੂੰ "ਸਰਵੇਖਣ" ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਇੱਕ-ਔਜ਼ਾਰ-ਵਿੱਚ-ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਲ, ਇੱਕ-ਇੰਦਰੀ-ਅੰਗ-ਦੁਆਰਾ-ਫੜਿਆ ਗਿਆ-ਹੋਣ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਵਾਲੀ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਢਹਿਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ। ਜਦੋਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਡਾਕਟਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹ ਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਮੈਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਕੰਨ ਕੁਝ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ-ਇੱਕ-ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਬਣਤਰਾਂ - ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ - ਸ਼ੁੱਧ ਜੀਵਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਮਕਰਨ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਸਮਝੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਇੰਦਰੀ ਵਸਤੂ "ਕੰਨ" ਦੇ ਢਹਿ ਜਾਣ 'ਤੇ - ਡਾਕਟਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਜੀਵਤ-ਨਿਯੁਕਤ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਾਲੇ ਪੇਟ ਪ੍ਰਤੀ ਪੀੜਤ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੇਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਜਾਣਨਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਬੈਗਪਾਈਪ ਵਰਗਾ ਆਕਾਰ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇੱਕ ਥੈਲੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਜੂਸ ਅਤੇ ਐਨਜ਼ਾਈਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਨਿਰਵਿਘਨ ਰੇਸ਼ਿਆਂ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀ ਟਿਊਨੀਕਾ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦ ਹੈ, ਆਦਿ। ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਡਾਕਟਰ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ - ਕਿ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲਸਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲਸਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਲੀ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਫੋੜੇ, ਬੁਖਾਰ ਦੇ ਛਾਲੇ, ਪੂਸ, ਕੈਂਕਰ ਜ਼ਖਮਾਂ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਭ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨੇ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਭ ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੇਟ ਅਤੇ ਅਲਸਰ ਉਡਾਣ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ।
ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪਰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਪੀੜਤ ਬਿਮਾਰੀ ਵੱਲ ਜਿਉਂਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ; ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਬਿਮਾਰੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।7 ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਡਾਕਟਰ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਦੱਸੀ ਗਈ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬੈਕਟੀਰੀਆ ਜਾਂ ਟਿਸ਼ੂ ਵਿੱਚ ਜਖਮਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਰੂਪ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਦਰਦ ਦੇ "ਟਵਿੰਗਾਂ" ਦੁਆਰਾ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ "ਸੰਕਟ" ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਕੀ ਸਮਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਇਸਦਾ ਨਿਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਸਲ ਸੁਭਾਅ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਭੰਡਾਰ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਹੈਪੇਟਾਈਟਸ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਵਾਈਨ ਪੀਣ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜਿਗਰ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਸਹੀ ਟੀਚਾ - ਮੇਰੇ ਜਿਗਰ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੂਜੇ ਟੀਚੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਉਸ ਡਾਕਟਰ ਦੀਆਂ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਜਿਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦਰਦ ਦੱਸਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਲਈ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਇਰਾਦਾ ਇਸ ਨਵੀਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ - ਇਸਦੀ ਜਾਦੂਈ ਸਹਿਜਤਾ, ਇਸਦੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਅੰਤਮਤਾ, ਇਸਦੀ ਦੁਸ਼ਟ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ)। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀ ਵਿੱਚ

ਵਰਤੇ ਗਏ ਭਾਂਡਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇ ਜਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਬਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸਹੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰੱਖੀਏ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਖਰੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ "ਉਤਸੁਕਤਾ" ਵਜੋਂ ਜਾਂਚੀਏ। ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਕਿ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰੀਰ "ਹੋਣ" ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਬਣਤਰਾਂ ਤੋਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਕੀੜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬਣਤਰ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਹੋਣਾ, ਹੱਥ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦੇ ਹਨ - ਇਹ ਦੋ ਤੱਥ ਹਨ ਜੋ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੀਰਿਕ ਵਰਣਨ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਲਈ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ।
ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਸ 'ਤੇ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅੱਖ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ। ਪਰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਥ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਨਾਲ ਫੜਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੱਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰੂਪ ਬੱਚੇ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ

[illegible]

[1] “Creux toujours futur□” [illegible]

[2] Indiquee en creux; [illegible]

[3] Bachelard, L'Eau et les Rêves, 1942. Editions José Corti.

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible], timidité, [illegible] Tr.

7 ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਤਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਦਰਦ, ਬਿਮਾਰੀ, ਬਿਮਾਰੀ। "ਦਰਦ" ਖਾਸ ਦਰਦ ਅਤੇ ਝਟਕਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, "ਬਿਮਾਰੀ" ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਆਵਰਤੀ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ, "ਬਿਮਾਰੀ" ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਡਾਕਟਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਦਾਨ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦ ਡੌਲਿਊਰ, ਮਲ ਅਤੇ ਮੈਲਾਡੀ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਖਾਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਇਹ ਖਾਸ ਸਬੰਧ, ਦਰਅਸਲ, ਦੋਵੇਂ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰ-ਪਰਤੀਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਲਾਭ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਹੋਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੁਵੱਲੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ-ਵਿੱਚ-ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਪੂਰਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕੰਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਸੀ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਕੰਮ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਠੋਸ ਤੱਥ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ।
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ (ਭਾਵ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਜਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਜਾਂ ਸਰੀਰ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਗਲਤ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ - ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਸਦਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਉਡਾਣ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਵੇਗਾ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਦੋਵੇਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ

ਹੈ। ਪਰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਲਈ, ਆਓ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਗਲਾਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜੋ "ਆਪ" ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਆਪ" ਇਹੀ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਆਪ" ਇੱਕ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਬਿਆਨ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਹ "ਆਪ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪ" ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵੀ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਕੱਟਿਆ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਬੰਧ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਛੂਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇਸਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਤੱਥ ਦਾ ਇੱਕ ਮੂਲਵਾਦੀ ਨਕਾਰ ਸੀ, ਮੁੱਲ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧਰੰਗੀ ਸੀ। ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਬਚ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ "ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਉਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ "ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੈਂ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਮੈਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖੀ ਗਈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਉਡਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਉਡਾਣ। ਪਰ ਇਹ ਸਥਿਰ ਉਡਾਣ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਾਂ; ਇਹ ਬਾਹਰ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ; ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਮੇਰੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰੇਗੀ: ਪਹਿਲਾ—ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਫਾਇਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ

ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਮੂਰਤ ਫੈਕਲਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਇਹ ਠੋਸ ਹੋਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। (2) ਦੂਜਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਮੇਰੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਮੀਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਧੀ ਹੋਈ ਪਛਾਣ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ-ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ-ਵਸਤੂ-ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਮੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੇ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਵਜੋਂ, ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ - ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਦੇ ਕੇ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ
- ਯਾਨੀ, ਪਰਮਾਤਮਾ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਅਟੁੱਟਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਉਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਟੁੱਟਤਾ ਅਟੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਮੀਕਰਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ

ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ - ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ - ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ।
ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸਮੂਹ। ਪਰ ਇਹ ਪਿਆਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ।
ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਟਕਰਾਅ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਕੋਈ ਸੁਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਪੈਸਿਵ ਬਚਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਟੀਅਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਫੜ ਲਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਨ ਵਿੱਚ ਘਟਾਵਾਂ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਕਾਰ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਭਵਿੱਖੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਕਰੀਏ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਕਿਉਂ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਸਟ ਦਾ ਨਾਇਕ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦਿਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਲਗਾਤਾਰ ਚਿੰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਲਬਰਟਾਈਨ ਮਾਰਸੇਲ ਤੋਂ ਬਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਰਾਹਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਸੌਂਦੇ ਸਮੇਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ "ਚੇਤਨਾ" ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਕਿਉਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ?

"ਮਾਲਕੀਅਤ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਪਣਾਉਣਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਾਲਮ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਡਰ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵਧੇਰੇ ਆਰਥਿਕ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਉਹ ਜਨੂੰਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ 'ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਆਟੋਮੈਟਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਬੇਇੱਜ਼ਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਫਿਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦੋਵੇਂ ਸਸਤੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਟ੍ਰਿਸਟਨ ਅਤੇ ਇਸੋਲਡੇ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦੀ ਦਵਾਈ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪਾਗਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਘੱਟ ਦਿਲਚਸਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਆਟੋਮੇਟਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕੱਲਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਸ ਉੱਤਮ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ। ਸਹੁੰ ਚੁੱਕੀ ਸਹੁੰ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਕੌਣ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਕੌਣ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ, "ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਚਨ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਸਹੁੰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਹੁੰ ਤੋਂ ਚਿੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੁਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਰਹੇ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਬਣਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ - ਅਤੇ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਪਲ - ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਮੁੜੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਗਲਪਨ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ, ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਇੱਕ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜੰਜੀਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਜ਼ਾਦੀ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਫਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਹ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇਸ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲਾ ਮੌਕਾ ਹੋਵੇ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਤੁਰੰਤ ਡੁਬੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿਆਰੇ ਲਈ "ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ" ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪਾਸੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਬਣਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਲੱਭਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
- ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸੀਮਾ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੱਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰੇ ਤੋਂ ਕੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ, ਉਹ ਜੋ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੂੰਦ ਦੇਣਾ; ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਕੁਝ ਦੁੱਖ ਝੱਲਿਆ ਗਿਆ (ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਮੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲਾ, ਜੋ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਉਹ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੱਥ ਸੀਮਾ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤੱਥ ਹੋਣਾ ਹੈ
- ਇਹ ਮੇਰੀ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੀਮਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਬੇਮਿਸਾਲ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ

ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਸਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। "ਫਿਰ ਜੇ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਫਲਾਣੇ ਦੇ ਘਰ ਨਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ, ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾ ਕਰਦੇ?" ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ "ਕਿਸਮਤਵਾਦ" ਦੇ ਅਜੀਬ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਾਕਾਂਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਬਣੇ ਸੀ," ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ "ਆਤਮਾ ਸਾਥੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਭ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਬਣਿਆ ਹੋਣਾ" ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਦੂਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਉਭਾਰ ਦਾ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬਚ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਉਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਦੇਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਸੰਕਰਮਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਕਰਮਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਵਜੋਂ ਵਾਪਸ ਭੇਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਲਈ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਉਸਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਪਿਆਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਨੂੰ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਡਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ - ਹੁਣ ਇੱਕ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਪਿਆਰੀਆਂ ਨਾੜੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ। ਮੈਂ ਕਿੰਨਾ ਚੰਗਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ, ਵਾਲ, ਭਰਵੱਟੇ ਰੱਖਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਅਣਥੱਕ ਇੱਛਾ ਲਈ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਭੰਡਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਣਥੱਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ ਕਰਾਂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਿਆਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨਾਜਾਇਜ਼, ਅਣਉਚਿਤ ਫੈਲਾਅ ਬਾਰੇ ਬੇਚੈਨ ਸੀ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਡੀ ਟ੍ਰੌਪ" ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਸੀ, ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ

ਤਾਂ ਜੋ ਬੇਮਿਸਾਲ ਬਣ ਸਕੀਏ ਅਤੇ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕਲੌਤਾ ਬੇਮਿਸਾਲ ਅਨੰਤ ਹੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰਾ ਹਰ ਕੰਮ ਸੰਭਵ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨ ਘਣਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨ ਉਦਾਹਰਣਾਂ (ਪੈਸਾ, ਸਥਿਤੀ, "ਸੰਬੰਧ," ਆਦਿ) ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਲਈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦਾ ਘੇਰਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਨ ਵਜੂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਕੇ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਕੋਈ ਇਹ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹਨ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢੰਗ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਿੱਖਣ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੋਜ ਜਾਂ ਕਾਢ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਖਾਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਜੋੜੀ ਗਈ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ, ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ "ਕਾਢ" ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਾਢ ਕੱਢਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਭਾਸ਼ਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਚਲਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ।2 ਭਾਸ਼ਾ ਗਠਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਾਡੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਕਾਢ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ" ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਬੂਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਦਿਮ ਭਾਸ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਰਮਾਉਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਦੇਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਤੋਂ

ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਾਦੂ ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੋਲਦੇ ਸੁਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵੈਧ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਵੈਧ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੋਹ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬੁਲਾਰੇ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਅਭਿਨੇਤਾ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਰੱਸੀ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਾ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੋਹ ਮੋਹਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਮੋਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਪਿਆਰਾ ਕਦੋਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਬਣੇਗਾ? ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਪਿਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇੰਨੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੀ ਹੈ) ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਤੂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਨੂੰ ਭਰਮਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਰਮਾਉਣਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ "ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ" ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਰਮਾਉਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਜੋਖਮ ਲੈਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਪਿਆਰਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਉਸ ਸਬੂਤ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਿਆਰਾ, ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਵਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਅਤੇ ਇਹ ਨਵਾਂ ਟਕਰਾਅ: ਹਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਤੱਕ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੰਗਿਆ ਗਿਆ ਪਿਆਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਇਹ ਪਰਸਪਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵੱਲੋਂ ਮੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੰਗ ਦਾ ਕੈਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫਿਸਲ ਕੇ ਅਲੱਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਇਨਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਆਯਾਮ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਟੀਚਾ ਅਤੇ ਸਰਵਉੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਉੱਦਮ ਦੇ ਅਸਲ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ: ਦੂਰ ਕੀਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜੋ ਕਿ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰੇ ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਸਬੰਧ "ਪਿਆਰ" ਮੁੱਲ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਿਆਰ ਦੇ ਤਹਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਸਮਾਨ - ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗਾ। ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਦੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਬੀਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਧੋਖੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਪਿਆਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ-ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਓਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ, ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਜਾਗਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ। ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਦਾ ਲਈ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਧੁਰੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਸ਼ਰਮ (ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ)।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਬੇਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ; ਮੇਰਾ ਜਨੂੰਨ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਦੂਜੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਹੈ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਦੂਜੀਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਾਂਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਾਂ। ਇਹ ਉੱਦਮ ਮਾਸੋਚਿਸਟਿਕ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸ ਮੁੱਢਲੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਕਰਾਂਗਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਇੱਛਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ

[redacted][5]

[redacted][6] [redacted]

[redacted]

ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉੱਤਮਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸੋਚਿਸਟ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਚਰ ਮਾਸੋਚ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੋ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਨਾਮ, ਅਪਮਾਨਿਤ, ਇੱਕ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ ਲਈ, ਉਸ ਮਹਾਨ ਪਿਆਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸੀ ਜੋ ਔਰਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਦੀਆਂ ਸਨ; ਯਾਨੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਾਸੋਚਿਸਟ ਦੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਇੱਕ "ਬੁਰਾਈ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਬੁਰਾਈ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦਵਾਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਈ ਕਰਕੇ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਯਤਨ ਹੈ; ਇਹ ਯਤਨ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਥਕਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸੁਆਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਟੀਚੇ ਵਜੋਂ ਭਾਲਦਾ ਹੈ।

7

II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਨੂੰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਗੇ ਗਏ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਅਰਥ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਦੋ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ। ਇਹ ਉਸ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਆਮ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਨਜ਼ਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਅੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਪਲ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ

ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ। ਉਹ "ਲੋਕ" ਕਾਰਜ ਹਨ: ਟਿਕਟ-ਕੁਲੈਕਟਰ ਸਿਰਫ ਟਿਕਟਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ; ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਣਗੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੰਜੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ "ਮਾਸਟਰ-ਵਰਡਸ" ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ "ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ" ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਬੇਰੋਆਲਡੇ ਡੀ ਵਰਵਿਲ ਦੁਆਰਾ "ਹਾਊ ਟੂ ਸਕਸਿਡ (ਮੋਏਨ ਡੀ ਪਾਰਵੇਨਿਰ), ਲੈਕਲੋਸ ਦੁਆਰਾ "ਡੈਂਜਰਸ ਕਨੈਕਸ਼ਨਜ਼ (ਲਾਇਜ਼ਨਸ ਡੈਂਜਰਸ)", ਹੇਰਾਲਟ ਡੀ ਸੇਚੇਲਸ ਦੁਆਰਾ "ਟ੍ਰੀਟਾਈਜ਼ ਔਨ ਐਬਿਸ਼ਨ" (ਟ੍ਰਾਈਟੇ ਡੀ ਲ'ਐਬਿਸ਼ਨ)", ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੇਰੇ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ" ਦੀ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਡਰਪੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਰਾਮਦਾਇਕ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ, ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੌਰਾਨ - ਦੁਬਾਰਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ - ਵਧਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਕੁਝ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਅਤੇ ਭਿਆਨਕ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੀਆਂ ਝਪਕੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ - ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੂਜਾ ਕੀ ਹੈ।
ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇਸਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਾਂਗ, ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਖੁਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਹਰ ਜੀਵਿਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੇਰੇ ਅਲਗ-ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਹਨ, ਅਣਜਾਣ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਚਾਲਕ, ਭਾਵੇਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਘਾਟ ਅਤੇ ਬੇਚੈਨੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵਨਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਜੋ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ - ਦੋਹਰਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰ ਸਕਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਸਕਾਂ। ਪਰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਗੌਲਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਪਿੱਛਾ-ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ" ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ, ਇੱਛਾ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਖ਼ਤ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਬਣਤਰ (ਥਣਧਾਰੀ, ਵਿਵੀਪੈਰਸ, ਆਦਿ) ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖਾਸ ਜਿਨਸੀ ਬਣਤਰ (ਗਰੱਭਾਸ਼ਯ, ਫੈਲੋਪੀਅਨ ਟਿਊਬਾਂ, ਅੰਡਾਸ਼ਯ, ਆਦਿ) ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਚੇਤਨਾ" ਜਾਂ "ਡੇਸੀਨ" ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਸੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਅੰਗ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਠਨ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਛਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗੀ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ "ਲਿੰਗ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਛਾ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰਾਂ। "ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ" ਸ਼ਬਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਜੋਗ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਕਿਰਦਾਰ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ- ਵਿਆਪਕ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ "ਇਤਿਹਾਸ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਤੱਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਬੰਧਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਆਪਣੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦਾ "ਡੇਸੀਨ" ਸਾਨੂੰ ਅਲੌਕਿਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ "ਮਰਦ" ਜਾਂ "ਔਰਤ" ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਣਾ ਸੰਜੋਗ ਹੈ; ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੋਂਦ (Existenz) ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਔਰਤ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
ਇਹ ਕਾਰਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਭਿੰਨਤਾ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਜਿਨਸੀ ਹੈ, ਇਸ ਖਾਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਮਾਮਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਲਿੰਗਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੈਕਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਸੀ? ਮਨੁੱਖ, ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇ ਉਲਟ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ? ਜੇ ਲਿੰਗ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੈਕਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ? ਤਾਂ ਬਾਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਲਿੰਗ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਮਰਦ ਖੁਸਰੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਨਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੁੱਢੇ ਆਦਮੀ। ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਅੰਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਾਲ" ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਠੋਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਢੰਗ ਹਨ ਜੋ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਜਨਮ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਤ ਦੇ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਨਾ ਤਾਂ ਲਿੰਗ ਦਾ ਟਿਊਮਸੇਂਸ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਰੀਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਨਾੜੀ-ਸੰਕੁਚਨ ਜਾਂ ਪੁਤਲੀਆਂ ਦੇ ਫੈਲਾਅ (ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਰੀਰਕ ਸੋਧਾਂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ) ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਡਰ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ - ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ - ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਕੀੜੇ ਜਾਂ ਮੋਲਸਕ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ (ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ) ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਲਈ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ? ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਫਿਕਸ ਕਰਕੇ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੈਕਸ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ - ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ - ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਹੋਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ - ਇੱਕ ਵਿਪਰੀਤ ਲਿੰਗੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸੈਕਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਡਰ ਉਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਜਾਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਜਿਨਸੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਸੀਨ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੈਕਸ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਪਹਿਲਾ ਡਰ ਉਦੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਵੰਡ, ਉਸਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਖੁਰਦਰੀ, ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਆਵਾਜ਼, ਉਸਦੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮਰਦਾਨਾ ਲਿੰਗ ਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਡਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਛਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਵਜੋਂ ਖੋਜ ਕੇ) ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਦੇ

ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਸੈਕਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ?
ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ, ਕਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ?
ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦਰਦ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ "ਜੋੜ" ਸਕੇ। ਹਰ ਵਿਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰਤਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਦੱਸਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਛਤ ਵਸਤੂ ਦੇ "ਭੌਤਿਕ ਕਬਜ਼ੇ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ - ਜੇਕਰ "ਕਬਜ਼ਾ" ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਇੱਥੇ ਮਤਲਬ ਹੈ "ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ।" ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤੇ ਮੁੱਦੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਇੱਛਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦਰਦਨਾਕ ਅਤੇ ਥਕਾਵਟ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਖੁਦ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੀ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰੂਏ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਇਸਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ," ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਯੋਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗਲਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਆਮ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਹੈ - ਇੱਛਾ ਦੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਪ੍ਰਜਨਨ, ਮਾਤ-ਪੁਣੇ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਚਰਿੱਤਰ, ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਏ ਗਏ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤਾਕਤ, ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਸਤੀ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਔਸਤ ਆਦਮੀ ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਟੀਚੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ erection ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅੰਤਮ ਸੀਮਾ ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਛਾ ਇਸਨੂੰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ, ਇਸਨੂੰ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਬੱਚਿਆਂ ਜਾਂ ਬਾਲਗਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦੀ "ਤਕਨੀਕ" ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਕਾਮੁਕ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਕਰਨ" ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,

સ્ત્રાવ, ਟਿਊਨੀਕਾ ਦੇ ਸੁੰਗੜਨ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਭੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਭੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੁੱਖ ਸਰੀਰਕ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਪਾਰ-ਪਰ੍ਹੇ। ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ, ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਭੁੱਖਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ। ਦੂਜਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰੀਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ (ਲਿੰਗ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ, ਛਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਪਲਾਂ ਦਾ ਘੁੰਮਣਾ, ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਅ, ਤਾਪਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ, ਆਦਿ) ਨੂੰ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਕਿ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸਰੀਰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਜੋ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਉਡਾਣ ਹੋਵੇਗੀ। ਹੁਣ ਹਰ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਖਾਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਵਤ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, "ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਔਰਤ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰੋ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਜਿਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਪਿਆਸੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਠੰਡਾ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਹੋ।" ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਥਨ ਮਨ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਅਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਅਤੇ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ; ਇੱਛਾ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸਾਥੀ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਸਲਾਹ ਲਵੇ; ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਵੇਂ ਬੰਦ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਸਹਿਮਤੀ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਲਾਂ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੱਥ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਦੇ ਇੱਕ ਖਮੀਰਦਾਰ ਸੁਮੇਲ ਵਾਂਗ ਹੈ।
ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਅਧਰੰਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਕੋਈ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਭੁੱਖ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਹਾਵੀ" ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ? ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਖਾਲੀਪਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਭ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਇੱਛਾ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਾਰੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ "ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਾਰੇ ਸੋਚ" ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ

ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਕਿਉਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੋਢਿਆਂ ਜਾਂ ਪੱਟਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਖਾਸ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਫੜਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੋਢੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਦਿਲਚਸਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਰੀਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦੂਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਾਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਕੱਪੜਿਆਂ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹਰਕਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਨ੍ਰਿਤਕੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕੁਝ ਵੀ "ਮਾਸ ਵਿੱਚ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਨਗਨ ਹੋਵੇ। ਇੱਛਾ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਤੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ।
ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਯੋਜਨ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਜਾਂ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਦਿੱਖ ਵਾਂਗ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿਣਗੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਉਸ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕੰਸ਼, "ਦੋ ਐਪੀਡਰਮਿਸ ਦਾ ਸੰਪਰਕ" ਦੀ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਪਿਆਰ ਸਧਾਰਨ ਸੰਪਰਕ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਆਦਮੀ ਹੀ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪਰਕ ਤੱਕ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਟਰੋਕ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਕਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਸਦੇ

8 ਮਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ
ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ, ਆਪਣੀ ਲਾਡ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਿਆਰ ਉਹਨਾਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ, ਕੀ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ? ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਸ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਫੜ ਲਿਆ ਸੀ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਲਾਡ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਾਸ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੋਈ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ

ਦਾ ਬੰਦ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਚੇਤਨਾ, ਆਦਿ ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ) ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।
ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ। ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗਰਮੀ ਲੋਹੇ ਦੇ ਟੁਕੜੇ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਲਾਟ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮਨੋਰਥ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜ ਕੇ, ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਾਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਅਵਧੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਉਤਸੁਕ ਮਾਪਾਂ ਵਿੱਚ - ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ - ਜਿਵੇਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਜਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ - ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਨਾ ਉਠਾਉਂਦਾ: ਚੇਤਨਾ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ?
ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੋ ਮੁੱਢਲੇ ਨਿਰੀਖਣ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨਗੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾਵਾਨ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਬਦਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਯੰਤਰ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗੀ। ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਬਦਲੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਲਚਸਪ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੋਧ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

9 ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ
ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿ- ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੁਣ ਉਸ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ - ਭਾਵ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ

ਪੈਸਿਵਟੀ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ)। ਵਸਤੂਆਂ ਫਿਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਮੂਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਛਾਸ਼ੀਲ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਓਨਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੰਨਾ ਇਸਦੇ ਪਦਾਰਥ (ਗਰੀਬੀ, ਨਿਰਵਿਘਨ, ਕੋਸੇ, ਚਿਕਨਾਈ, ਖੁਰਦਰਾ, ਆਦਿ) ਪ੍ਰਤੀ। ਆਪਣੀ ਇੱਛਾਸ਼ੀਲ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮਾਸ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕਮੀਜ਼ ਮੇਰੀ ਚਮੜੀ ਨਾਲ ਰਗੜਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਦੂਰ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਦਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹਵਾ ਦੀ ਗਰਮੀ, ਹਵਾ ਦਾ ਸਾਹ, ਧੁੱਪ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ, ਆਦਿ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦਾ ਫਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਫਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

10 ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ; ਖੁਦ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਲਈ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਜਾਂ "ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ" ਵੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਸੂਡੋ-ਮੌਤ" ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।
ਪਰ ਇੱਛਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਹਾਇਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਜਾਂ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ, ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਛਾ ਨਾਲ "ਘੁੱਟ" ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਘੁੱਟਣ ਵਾਲੇ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਕਾਂਤ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਲਈ ਅਪੀਲ ਹੈ ਜਾਂ ਅਣ-ਭਿੰਨ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ। ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਾਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਜਾਦੂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਿਆਰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬੁਲਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਕ ਹਾਦਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਖੁਜਲੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਾਂਚੇ

ਵਿੱਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇੱਛਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਦੇ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੋਵੇਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਤ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਕਹਿਣ ਲਈ। ਪਰ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣਾ ਕੋਟ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਟ ਹੈ, ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਖੋਲ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਫੜਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਤੱਥ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਕੇ ਕਿਸੇ ਮਕਸਦ ਲਈ ਭੜਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਤੱਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ "ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ" ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਮਾਫੀ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਰਹਾਂਗਾ ਕਿ ਇਸ ਅਧੀਨਗੀ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਦੇਖਣ-ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਮੈਂ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਰੇ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟ ਯਾਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਮੈਂ ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਰੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਢੁਕਵਾਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਜੋ ਜਾਦੂ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ

ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।
ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਛਤ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਔਰਤ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਕੋਲ ਖੜ੍ਹੀ, ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਨੰਗੀ ਪਈ, ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਬੈਠੀ ਹੋਈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖਰਾਬ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਦੀ ਗਤੀ ਜੋ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ "ਵਾਤਾਵਰਣ" ਤੋਂ ਇੱਛਤ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੱਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋਵੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਾਪਸੀ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਇੱਕ ਲਹਿਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ" ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਿਗੜੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਹਿਸ਼ੀ ਗੁਣ। ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: "ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਧੱਬੇ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ," ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਿਤ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - "ਪਰੇਸ਼ਾਨ" ਜਾਂ "ਮੁਸੀਬਤ" ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਵਰਣਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਪਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵੱਲ ਸੁੱਟਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਧੱਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਛੂਹ ਸਕਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਦੀ ਖਾਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਇੱਕ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਕੱਪੜੇ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ") ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਾਲੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਮੁਸੀਬਤ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਤਾਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਪਰਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।
ਪਰ ਮੇਰਾ ਅਵਤਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਟੀਚਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ

ਖਿੱਚਾਂ; ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਸ ਹੋਣ ਲਈ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰੋਸਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਰਹੇਗੀ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਾਂਗਾ, ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ, ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਰਥ - ਯਾਨੀ ਮੇਰੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦਾ - ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੰਗੀਤਾ ਨਾਲ ਮੋਹਿਤ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਾਂ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੇਰੇ ਵਰਗਾ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸੱਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਮਾਸ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲੱਭਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਉਸਦੇ ਮਾਸ ਦੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਜਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣਾ ਅਯੋਗ ਹੱਥ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਾਸੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਕੰਬਣੀ ਜੋ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਗਰਣ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਉੱਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਦੇਣਾ, ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਰਮ ਬੁਰਸ਼ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣਾ ਜੋ ਲਗਭਗ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਦਾਰਥ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਰੇਸ਼ਮੀ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਸਾਟਿਨ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਖੁਰਦਰਾ - ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣ ਲਈ ਛੱਡਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਦਰਭ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਰੀਆਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਲੇਸਦਾਰ ਝਿੱਲੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਮੀਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਸ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮਾਸ-ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਸ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵੱਖਰੇ ਹਨ, ਘੋਰ ਨਾੜੀ ਰਹਿਤ ਹਨ, ਛਾਤੀਆਂ, ਨੱਕੜਾਂ, ਪੱਟਾਂ, ਪੇਟ ਦੁਆਰਾ ਸਵੈ-ਚਾਲਤ ਗਤੀ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੱਚਾ ਪਿਆਰ ਦੋ ਸਰੀਰਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਸਿਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਪਰਕ ਹੈ, ਪੇਟ ਅਤੇ ਛਾਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ; ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੱਥ ਬਹੁਤ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਵਾਂਗ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ। ਪਰ ਦੋ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬਾਉਣ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਸਲ ਟੀਚਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਾਮੁਕ ਸੰਬੰਧ, ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਸਾਡੀ ਜਿਨਸੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਕਈ ਤੱਤ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ

ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਕਲੀਟੋਰਿਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਅਣਇੱਛਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਡੁੱਬਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਬਰੀਕ, ਪ੍ਰੀਹੇਨਸੀਲ ਅੰਗ ਲਿੰਗ ਅੰਗ, ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਲਿੰਗ ਇੱਕ ਅੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਨਸਪਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਖਾਸ ਲਿੰਗ ਹਨ ਤਾਂ ਸੰਜੋਗ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਰ ਦੁਆਰਾ ਮਾਦਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੋ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਸ ਰੈਡੀਕਲ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਇਟਸ ਵਿੱਚ ਸੈਕਸ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੂਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹਟਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੈਕਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਾਪਸ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਲਿੰਗ ਖੁਦ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਨੀ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ ਅਤੇ ਲੁਬਰੀਕੇਸ਼ਨ ਸਵੈਇੱਛਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।) ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਇਟਸ ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਅਨੰਦ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਫਸਣ ਦਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਖਾਸ ਅਨੰਦ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਰੀਰਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ੀ - ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਦਰਦ ਵਾਂਗ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਖੁਸ਼ੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ" ਹੈ।
ਪਰ ਅਨੰਦ ਇੱਛਾ ਦੀ ਮੌਤ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਜੋਗ ਹੈ: ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਉਤਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਪਤੀ ਵੀਰਯ ਦੇ ਨਾਲ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਨੰਦ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੰਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਨੰਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੋਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਢੰਗ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੰਦ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਨੰਦ ਦੇ ਦਖਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲੇ ਹਨ), ਪਰ ਇੱਛਾ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਵਤਾਰ ਇਸਨੂੰ ਅੰਤਮ ਟੀਚਾ ਬਣਨ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਸੋਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਤਲੀ ਦੇ

ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ। ਤੁਰੰਤ ਸੰਪਰਕ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦੀ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ- ਵਸਤੂ-ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇੱਛਾ ਆਪਣੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲੈਣ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇ; ਇੱਛਾ ਇਸ ਅਵਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਲੈਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਭਰਨਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਸੰਤ੍ਰਿਪਤ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣਾ, ਇਸਨੂੰ ਫੜਨਾ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਫੜਨ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ, ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ, ਇਸਨੂੰ ਕੱਟਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਜੋ ਉਸਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਖੇਡਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨਾਲ ਸੁਆਦ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਜਿਸਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਤੂ- ਚਿੱਤਰ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਉਹ ਇੱਛਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗੁਆ ਚੁੱਕੀ ਹੈ; ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਬਣ ਗਈ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਲੈਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿੱਦ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ (ਇੱਥੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ) ਵੱਲ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਉਸ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਟੀਚਾ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮਾਸ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਸ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਸ ਜੋ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹਾਂ (ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ) ਜੋ ਇੱਕ ਮਾਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਵੀ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ।

ਜਾਇਜ਼ ਅਪੀਲ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਰਪਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ —— ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਹਕੀਕਤ ਕਿਰਪਾ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਨੀ ਅਤੇ ਭੇਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਗਨਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਰਬੋਤਮ ਸ਼ੌਕ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਚੁਣੌਤੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕੱਪੜੇ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਦੇ ਦੇ, ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਰਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਸਰੀਰ ਉਹ ਨੰਗਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕੰਮ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਦਿੱਖ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ ਘੇਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਸ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਬੇਰਹਿਮ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਗਤੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ; ਇਸਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਓਵਰ-ਡਿਰੈਕਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਹੋਣ; ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਨੁਕੂਲਨ ਹੈ ਜੋ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਥਿਤੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰਾਲ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਵਾਂਗ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਐਪੀਕਿਊਰੀਅਨ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਦੇ ਕਲੀਨਾਮੇਨ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅੰਤ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਨੁਕੂਲਨ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਤੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਪੂਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਅਜੀਬਤਾ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਤੱਥ, ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜੀਬ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅਣਚਾਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਰੱਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਕੁੰਜੀ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਅਣ-ਅਨੁਕੂਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਅਣ-ਨਿਰਭਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।
ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਅਜੇ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਅਜਿਹੇ ਆਸਣ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਜੜਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨੰਗੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਸ਼ਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਰੰਪ ਦੇ ਕੁਝ ਅਣਇੱਛਤ ਘੁੰਮਣ-ਫਿਰਨ ਵਾਲੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਲੱਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਰੰਪ ਇੱਕ ਅਲੱਗ ਗੱਦੀ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਭਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸਦੇ

ਉਲਟ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਲੱਤਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਾਂਗ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹਰ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਵਾਂਗ ਡੀ ਟ੍ਰੌਪ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਅਰਥ ਤੁਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਨੰਗਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਸਮੱਗਰੀ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਗਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਸਰੀਰ ਮਾਸ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਢਿੱਲ-ਮੱਠ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਗਾੜ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਚਰਬੀ ਸੈੱਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ) ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਮਾਸ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਘਾਟ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਅਯੋਗ ਫੈਲਣ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਪਤਲੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਚਾਨਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਮਾਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ): ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਕਹਾਂਗਾ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਕਿਰਪਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਯਾਦ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਰੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ- ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੰਨ ਕੇ। ਕਿਰਪਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਸ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਪਰਦਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੋਰ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਾਸ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਤੱਥ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲਵੇਗਾ। ਇਹ ਪੁਨਰ-ਸਮਾਪਤੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੈਡਿਸਟ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਮੁਕਤ ਹੈ ਜੋ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਮਾਸ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਉਲਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਤੱਥ; ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਾਸ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ। ਉਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਰਵੱਈਏ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸ਼ਲੀਲ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ; ਇਸ

ਦਰਅਸਲ, ਪੀੜਤ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਦਬਾਅ ਪਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਤਿਆਗ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਤ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰੇ, ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦਸ ਮਿੰਟ, ਇੱਕ ਮਿੰਟ, ਇੱਕ ਸਕਿੰਟ ਹੋਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਉਸਨੇ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦਰਦ ਅਸਹਿ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਛਤਾਵੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਜੀਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੈਡਿਸਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੀੜਤ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਖੇਡ ਸਿਰਫ ਓਨੀ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੇਚ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮੋੜ, ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਮੋੜ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹਾਰ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ। ਸੈਡਿਸਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਾਂਤ ਹੈ, ਉਹ ਜਲਦੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਇੱਕ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਾਲਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਕੀਹੋਲ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਾਬੀਆਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਧੀਰਜ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ - ਜਿਵੇਂ ਤਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤਾਲਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ "ਸਹੀ" ਚਾਬੀ ਲੱਭਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅੰਤ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਖਰੀ ਤੱਕ ਅੰਤ ਅਨੁਮਾਨਯੋਗ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਵਿਰੋਧੀ, ਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਜੋ ਤਮਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਸ ਦੇ ਫੈਲਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੋੜੀਂਦਾ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸ ਹੈ, ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ; ਉਹ ਰੱਸੀਆਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਗੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਭਾਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ।
ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੀਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇੱਛਾ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਦਰਅਸਲ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਲੈਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਮੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਅਤੇ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਦੋ

ਵਿੱਚ ਪੀੜਤ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਮਰੀਆਂ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਟੀਚਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ "ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਸੈਡਿਸਟ ਦੇ ਉਸ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ" ਹਨ।
ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦਾ ਪੀੜਤ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜਦੋਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਲਗਾਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਜਿਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ "ਸੈਡਿਜ਼ਮ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੁਰਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜਕੜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਸ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਫਿਰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਭਾਵੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਕੇ ਵੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ ਅਤੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਸੌ ਬਹਾਨੇ ਹਨ। ਫਾਕਨਰ ਨੇ ਅਗਸਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੀੜਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤਸੀਹਿਆਂ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨੇ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। "ਚੰਗੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ" ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਨੀਗਰੋ, ਕ੍ਰਿਸਮਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਨਪੁੰਸਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਮਸ ਮੌਤ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਹੈ:
"ਪਰ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਪਿਆ ਆਦਮੀ ਹਿੱਲਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਉੱਥੇ ਹੀ ਪਿਆ ਸੀ, ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਭ ਕੁਝ ਖਾਲੀ, ਅਤੇ ਕੁਝ, ਇੱਕ ਪਰਛਾਵੇਂ ਨਾਲ, ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ। ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਪਲ ਲਈ ਉਸਨੇ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਅਤੇ ਅਸਹਿ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ। ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ, ਸਰੀਰ, ਸਭ ਕੁਝ ਢਹਿ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁੱਲ੍ਹੇ ਅਤੇ ਕਮਰ ਦੇ ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਾਲਾ ਖੂਨ ਇੱਕ ਛੁੱਟੇ ਹੋਏ ਸਾਹ ਵਾਂਗ ਦੌੜਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਉਸਦੇ ਫਿੱਕੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਧਦੇ ਰਾਕੇਟ ਵਿੱਚੋਂ ਚੰਗਿਆੜੀਆਂ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ ਵਾਂਗ ਦੌੜਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ; ਉਸ ਕਾਲੇ ਧਮਾਕੇ 'ਤੇ ਆਦਮੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਡਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਬੁਢਾਪੇ ਦੀਆਂ ਜੋ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਵੀ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਆਫ਼ਤਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਗੇ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੋਵੇਗਾ, ਸੋਚਦਾ ਹੋਇਆ, ਸ਼ਾਂਤ, ਦ੍ਰਿੜ, ਫਿੱਕਾ ਨਹੀਂ ਪੈ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਸ਼ਾਂਤ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਜੇਤੂ। ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ, ਕੰਧਾਂ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਮਰ ਗਿਆ, ਸਾਇਰਨ

ਦੀ ਚੀਕ ਇਸਦੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਯੋਗ ਵੱਲ ਵਧ ਗਈ। ਕ੍ਰੇਸੈਂਡੋ, ਸੁਣਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ।”

12

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸਫੋਟ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹੋਣ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲੇ ਹਾਂ।
ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੈਕਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਆ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਵਹਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਸਰੀਰ "ਹੈ" ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋਰ "ਹੈ", ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ, ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਲਿੰਗਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।
ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੋ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਮੂਲ ਰਵੱਈਏ (ਅਤੇ ਤੀਜੇ - ਨਫ਼ਰਤ - ਦੇ ਸਿਰਫ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ)। ਬੇਸ਼ੱਕ ਠੋਸ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ (ਸਹਿਯੋਗ, ਟਕਰਾਅ, ਦੁਸ਼ਮਣੀ, ਅਨੁਕਰਣ, ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਆਗਿਆਕਾਰੀ, ਆਦਿ)

13

ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਅੰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹਰੇਕ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਜਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ - ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਖਿਸਕ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ, ਤਰਸ, ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਈਰਖਾ, ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰੀ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੱਤ ਦੇ ਈਡੇਟਿਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ ਸਿਰਫ਼ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਭੇਸ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ

ਕੋਈ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕਸਾਰ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਇੱਕ-ਦੇਖਣ ਤੋਂ-ਦੇਖਣ-ਯੋਗ ਹੋਣ ਵੱਲ, ਵਿਕਲਪਿਕ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਡਿੱਗਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਅਸੰਭਵ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੀਨ ਵਾਹਲ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਧਾਰ ਲੈਣ ਲਈ, ਅਸੀਂ - ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਰ-ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ (ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ), ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਰ-ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ (ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ)। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗੀ।
ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕਾਂਟੀਅਨ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ-ਪਰ੍ਹੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਹੀ ਉਸਦੇ ਲਾਭ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਯੰਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਫਿਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੋਧਣਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੀਫ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਰੂਸੋ ਨੇ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ "ਮਜਬੂਰ" ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਦਿਲਾਸਾ ਅਤੇ ਭਰੋਸਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਡਰ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹਨੇਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਦਿਲਾਸਾ ਜਾਂ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਦਲੀਲ ਇੱਕ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਨੂੰ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਜੋੜਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦਿਲਾਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮਨਮਾਨੀ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਦੀ ਭਾਲ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ

ਰਸਾਇਣਕ ਉਤਪਾਦ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਦਿਲਾਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਲੈਸਰ-ਫੇਅਰ" ਅਤੇ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਬਿਹਤਰ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰੇਗੀ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਹ ਸੀਮਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਨ, ਲੈਸਰ-ਫੇਅਰ, ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪਰਹੇਜ਼ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਵੀ - ਹਰ ਇੱਕ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਇੱਕ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਦਲੇਰ ਵਿਰੋਧ, ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਸਵੈ-ਦਾਅਵੇ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਫਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ: ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਸਿੱਖਿਆ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵੱਲ ਝੁਕਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਉਦਾਰ ਸਿੱਖਿਆ ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਚੁਣਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਕੋਮਲਤਾ ਨਾਲ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇਣਾ ਉਸਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ; ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਹਰ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਤਿਅੰਤ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਉਹ ਵੀ ਇੱਕ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹਾਂ; ਸਾਡਾ ਉਭਾਰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸੀਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਇਸ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਾਂ।
ਇਸ ਇਕੱਲੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਪਾਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੰਗੇਜ਼ ਨੂੰ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪੰਗਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: "ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਨੰਗੇ ਸਨ।" ਦੁਬਾਰਾ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਸਵੈ-ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਹੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਹੁਣ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਪਾਪ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹੋਰ ਹਨ; ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਹੋਰ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਮੇਰੇ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਹੋਣਗੇ।
ਪਰ ਇਸ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਬੇਵੱਸੀ ਵੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਬੇਵੱਸੀ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਯਤਨ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਰਤਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਛੂਹਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ ਸਿਵਾਏ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਨਾਲ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਜਾਂ ਘਟਾਉਣ ਵਿੱਚ, ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਉਭਾਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹਾਂ।
ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਜ਼ਾਦ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸਤੀਫਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਖੁਦ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਿਲਾਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ, ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਵਿਨਾਸ਼, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪਿੱਛਾ ਹੋਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ; ਨਫ਼ਰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਨਫ਼ਰਤ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਦਿੱਖ, ਇਹ ਨੁਕਸ, ਇਹ ਖਾਸ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ; ਨਫ਼ਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੁਰਲੱਭ ਪਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ

ਵਿਰੁੱਧ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਬੇਚੈਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੈਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਣ ਲਈ ਮੇਰੀ ਅਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਫ਼ਰਤ ਨਫ਼ਰਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜੋ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਨਫ਼ਰਤ ਵੀ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਵੇ - ਭਾਵ, ਜੇ ਇਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਜੋਂ ਜੀਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਕੇ ਤੁਰੰਤ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਪਹਿਲੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਾਂਗਾ। ਪਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਜੋ ਕਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਬਾਕੀ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਵੀ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਦੂਜੇ ਨੇ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਕਬਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜੋ ਸੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਰਵੱਈਏ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਾਂਗਾ ਜਿਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾ-ਮੁੜਨਯੋਗ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਫ਼ਰਤ ਸਾਨੂੰ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਖਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ ਸਿਵਾਏ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ।

14

III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਟਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ" ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੇਗਾ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ "ਅਸੀਂ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਿਤਸੇਨ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਮੈਂ" ਦੇ ਬਹੁਵਚਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੱਕੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਵਿਸ਼ਾ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਗੇ, ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ "ਅਸੀਂ" ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਫਲੈਟਸ ਵੌਸਿਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਕਿਸਮ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਆਮ ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਇੱਕ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਹਮਲੇ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਦੋਸ਼ੀ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਮਾਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਥੀਮੈਟਿਕ ਵਸਤੂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ।
"ਅਸੀਂ" ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਤਮਾਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਵਿੱਚ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ, ਗੱਦਾਰ, ਬੰਦੀ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਕ, ਜੋ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਸੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦੇ ਸਹਿ-ਦਰਸ਼ਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਣਜਾਣ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅੱਧੇ ਖਾਲੀ ਆਡੀਟੋਰੀਅਮ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਉਤਸ਼ਾਹ ਜੋ ਢਿੱਲਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹੀ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਫੁੱਟਪਾਥ 'ਤੇ ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ (ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ)। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਜੀਪ ਅਤੇ ਟੈਕਸੀ ਵਿਚਕਾਰ

ਮਾਮੂਲੀ ਟੱਕਰ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਟਨਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀਆਂ, ਮਾਮੂਲੀ ਟਕਰਾਅ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਰੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ: "ਅਸੀਂ" ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਹੀ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਰੋਮੇਨਜ਼ ਵੀਏ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਜਾਂ ਵਿਨ ਬਲੈਂਕ ਡੇ ਲਾ ਵਿਲੇਟ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਮਿਤਸੇਨ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ?

15

ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਡਾ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਿਆ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਸਾਡੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ; ਅਸੀਂ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੈਫੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ "ਅਸੀਂ" ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਹਰ ਕੋਈ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪੈਟਰਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ: "ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਾਂ।" "ਪਰ ਨਹੀਂ, ਮੇਰੇ ਪਿਆਰੇ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੋਲੋ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਦੀਆਂ ਅਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ - ਜੋ ਕਿ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਮ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ; ਯਾਨੀ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਖਾਸ ਖਾਸ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ" ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਵਿਆਕਰਣ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ" ਵੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ "ਅਸੀਂ"।

16 ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ" ਵਿੱਚ "ਸਾਨੂੰ" ਵਾਂਗ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇੱਥੇ "ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ" ਵਾਕ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਦੂਰ ਕੀਤੇ ਮੇਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਵਾਕ, "ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ," ਇੱਕ ਅਸਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਵਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ- ਪਰਤੀਤ, ਦੂਰ ਕੀਤੇ "ਮੇਰੇ" ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ

"ਅਸੀਂ" ਦਾ ਭਾਵ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੱਗੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
A. ਅਮਰੀਕੀ ਵਸਤੂ
ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੂਜੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਾਂਗੇ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਸ"-ਵਸਤੂ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਧੱਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਅਲਗਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੋਸ਼ੀ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਦਮ ਘੁੱਟਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ, ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਹਾਜ਼ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੀਥੜੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਆਮ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਇੱਕ ਆਮ ਅਲਗਾਵ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੋੜਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਕੋਈ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਅਨੰਤ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹਰ ਪਲ ਅਤੇ ਦਖਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੰਨ ਲਓ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਤੀਜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ" (ਉਹ-ਵਿਸ਼ਾ) ਮੇਰੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ "ਉਹ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ "ਕਿਸੇ" ਜਾਂ "ਇੱਕ" (ਤੇ) ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਅਲਹਿਦਗੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ)। ਪਰ ਜੇਕਰ ਤੀਜਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ

ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ (ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ) ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜਾ ਅਲਹਿਦਗੀ ਉਸ ਅਲਹਿਦਗੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਅਵਸਥਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਾਂ ਜੋ ਫਿਰ ਸਾਡੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਮੈਂ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ - ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੀਜੇ ਪਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਤੀਜਾ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮਰੀ ਹੋਈਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜੋ ਤੀਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇ ਕੇ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਜਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਤੀਜਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਫਿਰ ਉਹ-ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੇ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਸਕਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦੇ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੀਜਾ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਅਲਗਾਵ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ, ਪਰ ਉਹ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਤੀਜੇ ਦੇ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਉਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੂਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਵਾਰ ਹੋਰ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਢਾਲਣ ਲਈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੀਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਣਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਦੂਜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਿੱਛਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਢਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਕਾਂਤ ਕਿਉਂ ਭਾਲਦੇ ਹਨ।
ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ

ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਅਪਣਾਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਗਠਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ "ਉਹਨਾਂ" ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਸਾਨੂੰ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਇਸ "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੀ। ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ "ਸਾਨੂੰ" ਦੇ ਢਹਿਣ ਦੇ ਉਲਟ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ; ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਖੁਦ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਅਲਗਾਵ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਠੋਸ ਏਕਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ (ਮੈਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਫਸ ਗਏ ਹਾਂ) ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ (ਤੀਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ) ਦੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਪਮਾਨ ਅਤੇ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ; ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜੀਬ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕੋ ਵਸਤੂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗਤੀ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉੱਪਰ ਚੁੱਕਣ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਗੁਆਂਢੀ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੂਜੇ ਕਾਮੇ ਵੱਲੋਂ ਉਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੋਵੇ। "ਸਾਡੇ" ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੀ ਖੁਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ"-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ "ਬਣਾਉਣ ਲਈ" "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਸਾਡੇ ਠੋਸ ਭਾਈਚਾਰੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ, ਹਰੇਕ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਥਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇ ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ, ਤੀਜੇ ਦੇ

ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਈਰਖਾ ਜਾਂ ਖਾਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਏਗਾ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਸਹਿਣ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਨਾ ਹੀ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਮੁੱਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੈਂਬਰ, ਜੋ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ (ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਅਤੇ ਸੋਚੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
"ਮਾਲਕ," "ਜਗੀਰੂ ਪ੍ਰਭੂ," "ਬੁਰਜੂਆ," "ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ" ਸਾਰੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕਾਂ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਭਾਈਚਾਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਰ-ਦੇ-ਰੂਪ-ਦੇ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ" ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ "ਸਾਡੇ" ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹਾਂ ਜਾਂ "ਸ਼੍ਰੇਣੀ" ਬਾਹਰ, ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹਿਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ "ਸਾਡੇ" ਕਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ "ਸਾਡੇ" ਬੋਝ, "ਸਾਡੇ" ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਉਹ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤੀਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਘੱਟ ਸਹਿਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਾਡਾ ਕੰਮ, ਸਾਡੀ ਥਕਾਵਟ ਵੀ ਘੱਟ ਸਹਿਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਸਹਿਣਯੋਗ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ। ਤੀਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੇਤੂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਤੀਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ, "ਮੈਂ" "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਜਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਰਹੇ। ਨੇਤਾ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਧਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਭੰਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਉਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਨਿੱਜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਉਦੇਸ਼-ਭੀੜ ਹੈ। ਭੀੜ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਭੌਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘੀ ਹਕੀਕਤ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਿਰਫ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ) ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਮੈਂਬਰ ਲਈ ਆਕਰਸ਼ਕ ਹੈ; ਹਰ ਇੱਕ ਨੇਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੀੜ-ਸਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

17

ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਅਸ"-ਵਸਤੂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ-ਸਮੁੱਚਤਾ "ਮਨੁੱਖਤਾ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਦੂਜੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਡੁੱਬਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ "ਅਸੀਂ" ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤੀਜਾ, ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸੰਭਾਵੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤੀਜਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤੀਜਾ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ-ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰੈਡੀਕਲ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਾਂਗ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਵਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ "ਸਾਨੂੰ" - ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ - ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵਵਾਦੀ "ਸਾਨੂੰ" ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸੰਕਲਪ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, "ਸਾਨੂੰ" ਦੇ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕੇਤ। ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ (ਦੁਖੀ ਮਨੁੱਖਤਾ, ਪਾਪੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨ ਕੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ) ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਪੂਰਨ ਤੀਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ (ਸਾਨੂੰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ) ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ।
B. ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ
ਇਹ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ-ਸਮੁਦਾਏ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ। ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ-ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲਈ ਜੋ ਉਸ ਅਣ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਉਹ" ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ। ਮਜ਼ਦੂਰ - ਗੁਲਾਮ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ -

ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਸਬਵੇਅ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਸਟੇਸ਼ਨ "ਲਾ ਮੋਟੇ-ਪਿਕੇਟ-ਗ੍ਰੇਨੇਲ" ਦੇ ਗਲਿਆਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਗਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:
(1) ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਸਲ ਏਕੀਕਰਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ), ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਮ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਸ਼ੱਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਕੈਡੈਂਸਡ ਮਾਰਚ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦੇ ਤਾਲਬੱਧ ਕੰਮ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਤਾਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਨਿਯਮਤ ਦੁਹਰਾਓ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਾਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕੰਮ ਦੀ ਆਮ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਠੋਸ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਮਾਰਚ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਆਮ ਤਾਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜੋ ਤਾਲ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਲਟ-ਸਮਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਤਾਲ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਤਾਲ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ "ਪਾਸੜ" ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਮੂਹਿਕ ਤਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦਾ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਨ੍ਰਿਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਅੰਤ - ਇੱਕ ਖਾਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ - "ਉਹ" ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਾਲ ਨੂੰ ਮੈਂ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਅਤੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਸਮੂਹਿਕ ਤਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਤਾਲ ਹੈ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ; ਇਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਤਾਲ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਆਯਾਮ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਸੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੋਧ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਠੋਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ

ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਿਤਸੀਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ "ਅਸੀਂ" ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਾਏਗਾ। ਪਰ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ-ਰਹਿਤ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪਰਦੇਸੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਦੇਸੀ, ਅਸਲ ਪਰਦੇਸੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰਦੇਸੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਹਨ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਰਦੇਸੀਤਾ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਚੈਨਲਿੰਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਰਦੇਸੀਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਮਰਥਿਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਾਂ।
ਇਸੇ ਕਰਕੇ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ" ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਇੰਨਾ ਅਸਥਿਰ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਾਸ ਸੰਗਠਨਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰੇ ਯੰਤਰ ਬਣਤਰ ਢੁਕਵੇਂ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਮਾਰਤਾਂ ਤੱਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਫਟਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਜਾਂ ਗੈਸ ਪਾਈਪਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਜਲੀ, ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਦੁਕਾਨਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾ ਕਰਨਾ। ਹਰ ਦੁਕਾਨ ਦੀ ਖਿੜਕੀ, ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੀ ਹਰ ਪਲੇਟ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਬੰਧ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੇ ਹਨ: ਵੇਟਰ ਲਈ ਮੈਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਹਾਂ, ਟਿਕਟ ਕੁਲੈਕਟਰ ਲਈ, ਮੈਂ ਸਬਵੇਅ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਪਭੋਗਤਾ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਚਾਨਕ ਕੈਫੇ ਦੇ ਫੁੱਟਪਾਥ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰੀ ਮੌਕਾ ਘਟਨਾ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਬੈਠਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੁਮਨਾਮ ਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ "ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਜੋਂ।" ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਗੁਮਨਾਮੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜੁੱਤੀਆਂ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਬੋਤਲ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਲਿਫਟ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਥੀਏਟਰ ਵਿੱਚ ਹੱਸਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਅਣ-ਅਨੁਕੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਕੁਝ ਖਾਸ ਹਾਲਾਤ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੇਰੇ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ ਮੈਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।
(2) ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮੁੱਢਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ

ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ-ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਥਿਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਹਰ ਪਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਉਸਦੇ ਹਰਮੇਨਿਊਟਿਕ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਹੈਰਾਨ ਹਾਂ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸਨੇ ਡੇਸੀਨ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇੱਥੇ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਰਥ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ-ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਚੁੱਪਚਾਪ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀ ਔਨਟਿਕ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ "ਮਾਸ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੀ - ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਕਿਉਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜਵਾਬ ਲਈ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਹਨ: ਵਿਨਾਸ਼, ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਰੀਰ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ। ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
1 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਡਿੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਟ੍ਰ.
2 ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਫਾਰਮੂਲੇ ਏ. ਡੀ ਵੇਹਲੇਂਸ ਦਾ ਹੈ। ਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੀ ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਈਡੇਗਰ। ਲੂਵੈਨ, 1942, ਪੀ. 99. ਸੀ.ਐੱਫ. ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਟੈਕਸਟ ਵੀ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: “Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und bei her laufenden Ausdruck des Menschseins, sonder sie macht das Dasein des Menschen mit usw. (Hölderlin und Dichsenung, 6.)
("ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇੱਥੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਡਗਲਸ ਸਕਾਟ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ। ਐਕਸਿਸਟੈਂਸ ਐਂਡ ਬੀਇੰਗ, ਸ਼ਿਕਾਗੋ: ਹੈਨਰੀ ਰੈਗਨੇਰੀ। 1949, ਪੰਨਾ 297।)
3 ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਾਂਗ, ਮਿੱਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੱਥ ਦਾ - ਇੱਥੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਤੱਥ। ਇੱਕ ਪਾਗਲ ਵੀ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।
5 ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਦੀ ਸੀ.ਐਫ.
6 ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਦੀ ਸੀ.ਐਫ.
7 ਇਸ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਵਾਦ ਦਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਰਦਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਰੂਸੋ ਧੋਬੀ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ "ਅਸ਼ਲੀਲ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਵਸਤੂ" ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੀਐਫ. ਕਨਫੈਸ਼ਨਜ਼, ਅਧਿਆਇ III।
8 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ ਸਰਵਨਾਂਵ ਪੁਲਿੰਗ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਔਟਰੂਈ (ਦੂਜੇ) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਲਈ ਵੀ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਵਧੇਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। Tr.

9 ਸੀਐਫ. ਭਾਵਨਾਵਾਂ।
10 ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਸਿਰਫ਼ "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ" ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਆਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ; ਇਹ "ਪਿਆਰ ਵਿਰੋਧੀ" ਵਜੋਂ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਰੁੱਖੇਪਣ, ਕੋਕੋਫੋਨੀ, ਇੱਕ ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ - ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਹਿ ਹੈ।
11 Doña Prouhèze (Soulier de Satin, 116 journée): "Il ne connaitra pas le goût que j'ai." (ਉਹ ਮੇਰੇ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣੇਗਾ।)
12 ਇਟਾਲਿਕਸ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਨੁਵਾਦ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਿੱਧੇ ਫਾਕਨਰ ਤੋਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ. ਵਿਲੀਅਮ ਫਾਕਨਰ, ਅਗਸਤ ਵਿੱਚ ਲਾਈਟ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਮਾਡਰਨ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਪੰਨਾ 407।
13 ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਤਰਸ, ਦਿਆਲਤਾ, ਆਦਿ।
14 ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।
15 ਭਾਗ III, ਅਧਿਆਇ I.
16 ਇੱਥੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਅਨੁਵਾਦਕ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ nous ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, "ਅਸੀਂ" ਅਤੇ "ਸਾਨੂੰ"। ਟ੍ਰ.
17 ਸੀਐਫ. ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਕਈ ਮਾਮਲੇ। ਖੁਦ "ਸਾਡੇ" ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਗ ਚੌਥਾ
ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
"ਹੋਣਾ," "ਕਰਨਾ," ਅਤੇ "ਹੋਣਾ"

1 ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ
ਅਧੀਨ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਸਮਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਾਣਨਾ, ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਈ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡੇਨਿਸ ਡੀ ਰੂਜਮੋਂਟ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਡੌਨ ਜੁਆਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ।" ਦੁਬਾਰਾ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸੰਬੰਧ ਉਦੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਏਜੰਟ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਨ" ਲਈ ਕਰਨ ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਨ" ਲਈ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਜਿੱਤ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਨੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਰਲ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣਾ। ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਟੋਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਚ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਣ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਾਂਟੀਅਨ ਨੈਤਿਕਤਾ ਪਹਿਲੀ ਮਹਾਨ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਐਲ'ਐਸਪੋਇਰ ਦੇ ਨਾਇਕ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਾਲਰੋਕਸ ਸਾਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਸਪੈਨਿਸ਼ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਾਂ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਟੀਕ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੌਣ ਸਹੀ ਹੈ? ਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਾ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵ? ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜੋ ਵੀ ਹੱਲ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ? ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਕਰਨ, ਹੋਣ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।
1 Avoir, faire, être। ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ faire ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ "ਕਰਨ" ਨੇੜੇ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ "ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਕਰਨਾ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਨਾਟਕ ਕਰਨਾ" ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜੀਬ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਬੇਅੰਤ ਬਹਿਸ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਣ ਲਈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ। ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਸੋਧਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਲਿੰਕ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸੋਧ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸੋਧਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਿਸਨੇ ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਪਾਊਡਰ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਦੇ ਵਿਸਫੋਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਨੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਸ ਕਰਮਚਾਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖੱਡ ਨੂੰ ਡਾਇਨਾਮਾਈਟ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਉਦੋਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤਾ ਧਮਾਕਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ।
ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਮਰਾਟ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਜਦੋਂ ਬਿਜ਼ੈਂਟੀਅਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਯੂਨਾਨੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਏਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਰੂਪ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਈਸਾਈ ਚਰਚ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫੁੱਟ ਨੂੰ ਭੜਕਾਏਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪੂਰਬੀ ਵਿੱਚ ਸਮਰਾਟਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਨਿਵਾਸ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ। ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰ ਕਰਨਾ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਾਰਵਾਈ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਵਾਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਇੱਕ "ਇੱਛਾ" ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ। ਰੋਮ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਰੋਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਰ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਸ਼ਹਿਰ ਇੱਕ ਈਸਾਈ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਕਾਂਸਟੈਂਟੀਨੋਪਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਵਾਈ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਦਮਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਥੀਮ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ

ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਦੁੱਖਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਸਹਿ ਹਨ। 1830 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਦੀ ਤਨਖਾਹ ਘੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਘਟੀਆ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਓਨਾ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੰਨਾ ਉਸ 'ਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਹਿ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੁੱਖ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੰਗਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਿਓਨ ਦੇ ਮਾਸਟਰ, ਕ੍ਰੋਇਕਸ-ਰੂਸ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਉਹ ਘਬਰਾ ਕੇ ਘਰ ਵਾਪਸ ਪਰਤਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਨਿਯਮਤ ਫੌਜ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਦਕਿਸਮਤੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਆਦਤ" ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਹਨ, ਬੱਸ, ਅਤੇ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਦਿਨ ਦੀ ਸਾਫ਼ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖੇ ਜਾਂਦੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦੁੱਖ ਝੱਲਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਝੱਲਣਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਦੁੱਖ ਉਸਦੀ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਭਾਵ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਜਾਪੇਗਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ - ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ: "ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।"
ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। (1) ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ (ਸਮਾਜ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ "ਅਵਸਥਾ," ਆਦਿ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। (2) ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਘੇਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦਾ ਕਥਨ, "ਓਮਨਿਸ ਡਿਟਰਮੀਨੇਸ਼ਨੀਓ ਐਸਟ ਨਕਾਰਾਤਮਕ" ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ "ਕਮੀ -—" ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਸਗੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ

ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਤੋਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਵਾਲ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਗਠਨ "ਕਾਰਨ-ਇਰਾਦਾ-ਕਾਰਜ-ਅੰਤ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਨ (ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ) ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਲਈ, ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਦਾ ਇਹ ਸੰਵਿਧਾਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਰਨ ਦਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੰਜੂਸੀ ਤਨਖਾਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਡਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਡਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਖਮਰੀ ਨਾਲ ਮਰਨ ਦਾ ਡਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਡਰ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ "ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ" ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਡਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਉਸ ਲੜੀਵਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁੱਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਨਹੀਂ ਹਨ," ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ। ਜਿਵੇਂ ਭਵਿੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੁੱਲ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਹੈ।
ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ - ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਵਜੋਂ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਭੱਜ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹੀ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੋਧ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਲੱਭਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ

ਕਾਰਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਮਨੋਰਥ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਵੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਦੇਸ਼, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੋ ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਸਤਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ; ਜੇਕਰ ਐਕਟ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤੱਤ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡੇਸੀਨ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ: "ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੱਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਐਕਟ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਗਠਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਛੱਡ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ? "ਆਜ਼ਾਦੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਵੇ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ, ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਹੈ?
ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਵਰਣਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਆਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਾਂਗ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਜਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁਹਰਾਓ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ - ਜਿਸ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਛੂਹਿਆ ਜਾ ਸਕੇ - ਕੋਗੀਟੋ। ਹਸਰਲ ਅਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੈਸਟਨ ਬਰਗਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਅਚਾਨਕ ਪੀੜ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ) ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਬਾਹਰੋਂ ਜਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮਦਦ ਦੇ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਜ਼ਰੂਰਤ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਤੱਕ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕੋਈ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨਮ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਲਾਂ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਡੱਬੇ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀਪਣ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰੋ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕੰਢੇ ਤੱਕ ਭਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ! ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਗੁਲਾਮ ਅਤੇ ਕਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਇੱਛਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਗੇ। ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਜਨੂੰਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਆਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਇੱਛਾ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਪਰ "ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਨੂੰਨ" ਹਨ। ਫਿਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਸਟ ਵਰਗੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਈਰਖਾ ਜਾਂ ਸਨੋਬਰੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ, ਭਾਵੁਕ "ਵਿਧੀ" ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ: ਇਹ ਜਨੂੰਨਾਂ 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਵਰਤੇਗਾ? ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਆਈ ਇੱਕ ਸਿਆਣਪ - ਸਟੋਇਕਾਂ ਦੀ ਸਿਆਣਪ - ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨਾ ਸਿਖਾਏਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਲਾਹ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ

ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਹੱਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜ ਹੈ (ਜੋ ਕਿ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਚੇਤਨਾ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ) ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਡੀ ਮੁੱਖ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਜੋ ਤੱਥ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ "ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਾਂਗ ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੂਰਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਛੇਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਉੱਡਣਗੇ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦਾ ਸਮੂਹ ਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ - ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ - ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿੱਥੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਦਾ "ਤੱਥ" ਜਾਂ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ, ਸਰਲ ਇੱਛਾ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੀ? ਕੀ ਜਨੂੰਨ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ
- ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਨਾਸ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?
ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਵਾਂਗ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਫੈਸਲੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ: ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਨੂੰਨ ਉਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਮਰਨ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਨ ਉੱਚ ਗਤੀ ਨਾਲ ਭੱਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਭਾਵੁਕ ਤੱਥ ਫਿਰ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰਵਉੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਝੇਗਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਹੁਦੇ 'ਤੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਰੋਧ ਭੱਜਣ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਜਾਪਦਾ

ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਦੂਈ ਜਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਜਾਦੂਈ ਜਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਚੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਡਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਹੋਰ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਅਤੇ ਦਲੇਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹਿੰਮਤ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ" ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ।
ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ "ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਰਣਨ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਟੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੈਣਾ ਚੰਗਾ ਰਹੇਗਾ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਕਿਰਿਆ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਇੱਛਾ ਉਸ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਜੋ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੈ? ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਐਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਸਰਕਾਰ ਸਰਕਾਰੀ ਬਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਐਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੱਸੇਗੀ: ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਰਜ਼ੇ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਾ, ਖਜ਼ਾਨੇ ਦਾ ਪੁਨਰਵਾਸ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਮੰਤਰੀਆਂ ਜਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਹਨ; ਉਹ ਯੁੱਧ ਦੇ ਐਲਾਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਗੇ: ਮੌਕਾ ਸ਼ੁਭ ਹੈ, ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਰਨ ਅਸੰਗਠਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਰਥਿਕ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਰਹਿਣ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਲੋਵਿਸ ਕੈਥੋਲਿਕ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਰਾਜੇ ਏਰੀਅਨ ਹਨ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਲੋਵਿਸ ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ ਦੇ ਚੰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗੌਲ ਵਿੱਚ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਗੌਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ, ਮਹਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਲਕਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਂਡਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਰਜ਼ੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਲੋਵਿਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ (ਭਾਵ, ਉਹ ਇਸ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ) ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੂੰ ਗੌਲ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਹੋਰ

ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ? ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੁਆਰਾ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੀਏ? ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਲ, ਜੋ ਕਿ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦਾ ਅੰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਉਠਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਹੈ, ਕਦੇ ਵੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ; ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਝਲਕ ਦੇਖੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇਹ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਲਾਸਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਫੈਸਲਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ8 ਕਿ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਟਕਰਾਅ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਯਕੀਨਨ, ਕਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਕਿ ਰੋਮਨ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੁਆਰਾ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਜਾਂ ਕੈਥੋਲਿਕ ਚਰਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜੇ ਦਾ ਪੱਖ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਜੋ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਏਰੀਅਨਵਾਦ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਮਦਦ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਦ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ "ਹੈ"। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੁਣਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਸਾਜ਼-ਸਾਮਾਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਜ਼-ਸਾਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਾਕੂ ਇੱਕ ਬਲੇਡ ਅਤੇ ਹੈਂਡਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕੱਟਣ, ਕੱਟਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ, ਮੈਂ ਚਾਕੂ ਨੂੰ ਹਥੌੜੇ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੇਖ ਵਿੱਚ ਠੋਕਣ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਡਰ ਘੱਟ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਲੋਵਿਸ ਉਸ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚਰਚ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੀਲੇਟਸ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਾਦਰੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮੈਂਬਰ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਗੱਠਜੋੜ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਤੱਥ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ ਗੌਲ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਚਰਚ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਏਰੀਅਨ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਰਚ ਦੀ ਚਿੰਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ - ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਕਲੋਵਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚਰਚ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ

'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਇਸ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਲਈ ਕਾਰਨ, ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੌਲ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਥੋਪਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਚਰਚ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਲੋਵਿਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰੇ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ: ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਇਹ ਅਜੀਬ ਤਰੀਕਾ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਗਠਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਉੱਭਰਨ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਲਈ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਤਰਕਹੀਣ" ਤੱਥ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੇ ਗੌਲ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਸਦੀ ਜਿੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ "ਸਵੈ-ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਕਲੋਵਿਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਜੇ ਜਿੱਤ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ? ਕਲੋਵਿਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਗੌਲ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਸਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਤ ਦੇ ਇਸ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਮਨੋਰਥ ਦੁਆਰਾ "ਉਕਸਾਇਆ" ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਿੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਿਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਲੋਵਿਸ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਭ ਕੁਝ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਕਾਰਨ, ਮਨੋਰਥ, ਅੰਤ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ - ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਇਸ ਕਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਉਤਸੁਕ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਭਾਵੁਕ, ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।
ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਮਨੋਰਥ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਅਟੱਲ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਅਤੀਤ ਵਾਂਗ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਰਨਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਭਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਹ ਜੋ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇ। ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਇੱਥੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਇੱਛਾ, ਇਸ ਡਰ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜੋ ਅਰਥ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪੁਰਾਣੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ - ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਨਵੀਂ ਕਦਰ - ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਉਦੇਸ਼ ਸੌਂਪਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਿਛਲੇ ਮਨੋਰਥ, ਪਿਛਲੇ ਕਾਰਨ, ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਨ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅੰਤ, ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ ਜੋ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।
ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਖੁਦ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਮੁੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ? ਇੱਥੇ ਭਰਮ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਜ਼ਨ ਵਾਂਗ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਜਾਇਦਾਦ ਵਜੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਭਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਭਾਵ, ਅੰਤ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮੁਕਤ ਉਤਪਾਦਨ - ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਚਿਪਸ ਹੇਠਾਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

9 ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ
ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਨੂੰਨ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ) ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸੇਗੀ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ

эпохи

ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੇ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਦਾ ਤੱਥ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਜਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਇੱਛਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਢੰਗ ਉਹੀ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਲਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਖ਼ਤ ਦਿਖਾ ਕੇ; ਯਾਨੀ, "ਕਿਉਂ?" ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।
ਇਹ ਸੰਖੇਪ ਅਧਿਐਨ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਫਾਇਦੇਮੰਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਡਾ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੱਟ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਣ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਯੋਗ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਕਾਰਨ, ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਸਿਰੇ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਐਪੀਕਿਊਰੀਅਨ ਕਲਾਈਮੇਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨਮੋਹਕ ਝਟਕਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ? ਅਤੇ ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚੋਣ ਦੀ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ? ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਖਤਰਨਾਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਨ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਯੋਗ ਚਿੰਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਗਏ ਹਨ। ਕੋਈ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ - ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸਮਤਵਾਦ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣ ਲਈ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿੰਦਾ - ਤਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ "ਵਧੇਰੇ ਮਨੁੱਖੀ" ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਸਖਤ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਦੀ ਭਾਲ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਜਿਵੇਂ ਹਾਂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਸਾਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕੋਲ ਡਿੱਗਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਨਿੰਦੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸੀ - ਯਾਨੀ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕੌਣ ਸਹੀ ਹੈ? ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੀ ਬਹਿਸ ਗਲਤ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਮੈਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਜਾਂ ਕੀ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦਾ ਤੱਥ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ: ਮੈਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਿਸ ਕੀਮਤ 'ਤੇ?
ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਰਣਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਦੇਵਾਂਗੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਕੀ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਸਾਡੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂਚ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਲਚਕਦਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ।
ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਥਕਾਵਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਥਕਾਵਟ ਸਿਰਫ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਜੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹਨ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅੱਜ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਰੀਆਂ ਫੈਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਜੋ ਪਹਾੜੀਆਂ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਵੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੀ ਪਿੱਠ ਨਾਲ ਜੋ ਝੋਲਾ ਚੁੱਕਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੜਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ, ਢਲਾਣਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚਾ, ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਲਦਾ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਜੇ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਪਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸੇ ਇਰਾਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਹਾਲਾਂਕਿ, ਆਓ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਲਈਏ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ

ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਸਿਕ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ, ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ, ਸੰਘਣਤਾ, ਆਦਿ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਬਲਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਆਯਾਮ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਸ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਗ੍ਰਹਿਣ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰਾਂ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੰਨੀਆਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਗਵਾਹ ਲਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਚਰਚਾਤਮਕ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਕੋਈ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਕਿਸੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਿਰਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਿਛਲੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਰੇਖਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ, ਸਗੋਂ ਗਲੋਬਲ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਿਤਿਜੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹੈ - ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਲਈ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਲਝਾਉਣ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਗੀਆਂ।
ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਉਲਟ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਣਾਇਕ "ਮੌਕਾ" ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਇਡ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਅਸੀਂ ਵਿਆਪਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਢਲਾਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਸ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਬੇਚੈਨ ਰਾਤ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਬਿਤਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਕਾਰਕ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਖੁਦ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਐਡਲਰ ਦੇ ਇੱਕ ਚੇਲੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਗਠਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਤਣਾਅਪੂਰਨ ਤਰੀਕਾ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਰੂਪਰੇਖਾ) ਸਿਰਫ਼ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮੈਂ "ਹਥੌੜੇ ਮਾਰਨ" ਦੀ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵੀਨੀਕਰਣ ਕਿਰਿਆ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬੇਹੋਸ਼ ਦੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੀਫ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਸਾਨੂੰ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੁੱਛਣਗੇ, "ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹੋ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਚੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।
ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੋਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਭਰਮ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਫੈਸਲਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ (ਭਾਵ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਕਦਰ) ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਡੂੰਘੀ ਚੋਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚੇਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਅਸੀਂ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਜੂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਹੈ, ਚੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਚੋਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਨ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਚੋਣ" ਸੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਤੱਕ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੋਣ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬੇਲੋੜੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੰਦਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਗਿਡ ਵਰਗੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਕੀਤਾ

ਹੈ। ਗਿਡ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ, ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅੰਤਰ ਹੈ?

11 ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ
ਇੱਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਦੇ ਵੀ ਪਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਹੁੰਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਲ ਮਨ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਪਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇਗੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ, ਉਸਦੇ ਪੂਰੇ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਅਨੁਭਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਬਣਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਅਰਥ - ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ - ਤੱਕ ਇਸ ਹੱਥ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ (ਭਾਵ, ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ) ਕਿ ਕੁਝ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਧੇਰੇ ਸੀਮਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਲਿਖਣਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖੰਡ ਦੁਆਰਾ ਪੇਜਿੰਗ ਕਰਨਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਚੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹਨ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੱਲ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਹੱਲ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਜੀ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚਿੱਤਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ
- ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ

ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਜੀਵ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ (ਜਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮੁੱਲ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉੱਥੇ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀਗਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀਗਤ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜੋ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤਸਵੀਰ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਭੂਮਿਕਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਅਸਲ ਦੂਰੀ (ਜਿਸਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ - ਯਾਨੀ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ। ਮੇਰੇ ਕੱਪੜੇ (ਇੱਕ ਵਰਦੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਲਾਉਂਜ ਸੂਟ, ਇੱਕ ਨਰਮ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਟਾਰਚ ਵਾਲੀ ਕਮੀਜ਼) ਭਾਵੇਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਦੇਖਭਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਮ ਹੋਵੇ, ਮੇਰਾ ਫਰਨੀਚਰ, ਉਹ ਗਲੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਸ਼ਹਿਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮਨੋਰੰਜਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਦਾ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਹਾਂ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ): ਇਹ ਸਭ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ। ਪਰ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਹਿਸਾਸ ਤੱਕ ਵਾਪਸ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਚੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੇ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਦੋ-ਗੁਣਾ "ਭਾਵਨਾ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਾ, ਤਿਆਗ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਭਾਵੇਂ ਚੁੱਪ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ, ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ।
ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਿਆ ਸੀ: ਮੈਂ ਥਕਾਵਟ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਗਿਆ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਕਿਸ ਕੀਮਤ 'ਤੇ? ਇਸ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਜ ਬੇਲੋੜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਯਕੀਨਨ, ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਨੋਰਥ ਜਾਂ ਕਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਕਿ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਪਸੰਦ ਦੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੋਧ ਨੂੰ ਮੰਨੇ ਬਿਨਾਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਥਕਾਵਟ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੜਕ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਡਿੱਗਣ ਦੇਣ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਜੀਵ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ

ਅਰਥਾਂ, ਇਸਦੇ ਯੰਤਰ-ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਣਪਛਾਤੀ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਛੱਡ ਕੇ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਾਂਗੇ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਪਾਰ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਜੋਂ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਸਮਝਣਾ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ" ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਸ ਤਤਕਾਲ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਹਸਰਲ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਲਿਆਉਣਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਨਾਲ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਤੁਰੰਤ t 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਤੁਰੰਤ t ਦੀ ਮੇਰੀ ਚੋਣ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਵਧੀ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੀਮਤ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਚੋਣ, ਵਿਨਾਸ਼, ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਸਭ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹਨ।
ਫਿਰ ਵੀ ਪਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਖਾਲੀ ਕਾਢ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਿਰਫ ਉਹਨਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਿੱਛਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਜੋ ਇਸ ਕੰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ)। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪਲ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖ਼ਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਲ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਪਲ ਕੀ ਹੈ? ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪਦ (ਜੇ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ) ਨਾਲ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪਦ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਦ ਵਿੱਚ ਪਲ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਪਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ; ਆਖਰੀ ਨੋਟ ਸੁਰ ਨਾਲ

ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਕੀਤਾ ਹੈ; (3) ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਣ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਲਈ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਦਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਮ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਸਦੇ ਪੂਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸਿਰਫ ਆਦਮ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਦਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲਟ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਆਦਮ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਮ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਲਿਆਏਗਾ; ਯਾਨੀ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਘਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਕਾਰਜ ਆਦਮ ਦੇ ਤੱਤ ਦੁਆਰਾ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਜੋ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਦੇ ਤੱਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰ ਖੁਦ ਆਦਮ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੰਮ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਦਮ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਆਦਮ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕਿ, ਯਕੀਨਨ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਪਰ ਆਦਮ ਦਾ ਸਾਰ ਖੁਦ ਆਦਮ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਆਦਮ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਆਦਮ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਖੁਦ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਆਦਮ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਸਾਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਦਮ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਟੈਂਪੋਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਦਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਉਸ ਸੀਮਤ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਤੋਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਅਤੀਤ; ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਉਸਦੇ ਸਵਾਦ, ਉਸਦੀ ਪਸੰਦ, ਉਸਦੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਆਦਿ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਯਕੀਨਨ, ਆਦਮ ਨੇ ਸੇਬ ਲੈਣਾ ਚੁਣਿਆ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਆਦਮ ਬਣਨਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ।" ਸਾਡੇ ਲਈ, ਦਰਅਸਲ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆਦਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ 'ਤੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ "ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ" ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਸਹਿ-ਸੰਭਾਵਿਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸੰਭਾਵੀ ਆਦਮ ਉੱਥੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੱਭ ਲਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਆਦਮ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਆਦਮ ਦਾ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੀ ਸਦੀਵਤਾ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ - ਸੰਜੋਗ, ਅਸਲ ਆਦਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਸਾਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਤਰਕ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਕ੍ਰਮ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਅਸੰਗਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਮ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਸੰਭਵ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਦਮ ਨੂੰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆ ਕੇ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਸਾਰਾਂਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਦੀਵੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਹੈ; ਇਹ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਜੋੜ (ਕਾਰਨ) ਜਾਂ ਕਾਲਕ੍ਰਮ-ਤਰਕਪੂਰਨ (ਕਾਰਨ, ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ) ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਜਿਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਪਿਛਲਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਖਾੜ ਸੁੱਟਣ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਦਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਮ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ੀਅਨਾਂ ਵਾਂਗ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਮਝ ਇੱਕ ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਭਵ ਤੱਕ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਉਤਰਦੀ ਲੜੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕਟੌਤੀ ਲੜੀ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਭਵ (ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੇਣ ਲਈ) ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਕਟੌਤੀਯੋਗਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ "ਸਮਝਣ" ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਲ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੈਗਨਜ਼ ਕੁਝ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਦਾ। ਕੁਝ ਲਾਈਨਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਜੋੜ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਹੋਰ ਵੀ ਹਨ, ਜੋ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜੋੜੀਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੈ। ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਦਾ ਅਰਥ

ਹਮੇਸ਼ਾ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕੁੱਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕੁੱਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਮਝਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਸਮਝ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਅਕਸਰ "ਉਦਾਸੀਨ" ਦੇ ਸਟੋਇਕ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੜਕ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਬੈਠਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਉਸ ਸਰਾਏ 'ਤੇ ਰੁਕਣ ਲਈ ਸੌ ਕਦਮ ਹੋਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਰੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਗਲੋਬਲ ਰੂਪ ਦਾ ਡਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਕਾਢ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ "ਇਹ" ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਕਿਉਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਛੱਡਣ ਦਾ ਇਹ ਤੱਥ ਸਮੇਂ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣੇਗਾ; ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਕਲਪ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹਨ - ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਠੋਸ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮਨੋਰਥ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣਗੇ - ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।
ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਜੋ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਕਦਰ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗੀ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ "ਤਿਆਰ-ਗਣਕ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਟੀਚੇ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਨਿਰੀਖਕ ਦੇ ਗਲਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਤੋਲਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸਿਰਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ

ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜੋ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੈ; ਨਾ ਸਿਰਫ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨਾਂ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭੱਜਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਈਂਡਰਵਰਟਿਗਕੇਟ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਆਦਮੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਬਣਨਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਡਰਪੋਕ ਅਤੇ ਹਕਲਾਉਣ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਵੈਚਲਿਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਕਰਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਤੋਂ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਠੀਕ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਹ ਜੋਖਮ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਠੀਕ ਹੋਣ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਅਰਥ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲਾਇਲਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬੁਰੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਦਮ ਲਈ ਉਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੈਨੇਟ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਠੀਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਠੀਕ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁੱਖਾਂ ਵਜੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਤੀਜਾ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ; ਮਰੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਬਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਰੋਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਇਕਬਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ

ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੀਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਸਾਈਟ 'ਤੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀਦਾਇਕ ਪਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਅਤੀਤ ਬਣਾ ਸਕਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ, ਉਹ ਡਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਬਾਹਰ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਬਣਨ ਦਾ); ਪਰ ਇਸ ਲਈ "ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ" ਦਾ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਭਾਰ ਵੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।12 ਕੋਈ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗਾਈਡ ਦਾ ਫਿਲੋਕੇਟਸ ਆਪਣੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਰਾਸਕੋਲਨੀਕੋਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਪਿਛਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਖੰਡਰਾਂ ਉੱਤੇ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਿਰਫ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਪਮਾਨ, ਪੀੜਾ, ਖੁਸ਼ੀ, ਉਮੀਦ ਨਾਜ਼ੁਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਲਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਫੜਨ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਛੱਡਣ ਲਈ ਫੜਦੇ ਹਾਂ - ਇਹ ਅਕਸਰ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹਨ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਬੇਅਸਰਤਾ ਦਾ "ਵਿਰੋਧ" ਘੱਟ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸਨੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੇਏ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਾਪਸ ਮੁੜ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਨ।
ਇਸ ਲੰਬੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੋਰ ਸਟੀਕ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਰ ਦੇਣਾ ਠੀਕ ਰਹੇਗਾ।
(1) ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਸਾਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਡਰਾਈਵ, ਧਿਆਨ, ਧਾਰਨਾ, ਆਦਿ ਦੇ "ਮੋਟਰ" ਢਾਂਚੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਹੀ ਸਨ। ਪਰ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ, ਜਨੂੰਨ, ਤਰਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜਨਮਜਾਤ ਡੇਟਾ ਹੋਣਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਆਚਰਣ ਪੈਟਰਨਾਂ ਜਾਂ "ਵਿਵਹਾਰ" ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ, ਕਾਇਰ, ਜਾਂ ਚਿੜਚਿੜਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਸਨ ਕਿ ਇਕੋ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ

ਆਚਰਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜੈਨੇਟ ਅਤੇ ਗੇਸਟਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਕੰਮ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਾਰਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਉਦਾਸੀਨ ਰਵੱਈਆ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਹੈ।
(2) ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਖੁਦ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਿਆ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਲੜੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣ ਲਈ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨੇਟ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਆਚਰਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।
(3) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁੱਧ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ, ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਵੱਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਤੋਂ। ਜਦੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡਰਾਈਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਭੁੱਖ (ਐਡ-ਪੇਰੀਟਿਓ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਟਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਜਿਨਸੀ ਡਰਾਈਵ ਨੂੰ ਸੌਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜਾਦੂਈ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕ ਆਕਰਸ਼ਕ ਗੁਣ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਾਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ-ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ-ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ

ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜੇਕਰ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।
(4) ਕਿਉਂਕਿ ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਸਾਡੇ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤ ਦੀ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ (ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਅੰਤ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਭੋਜਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਭੁੱਖਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਭੋਜਨ ਜੋ ਧੂੜ ਭਰੀ ਸੜਕ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਯਾਤਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੜਕ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਟਲ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੇਜ਼ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਕਵਾਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਮੇਰੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ) ਨੂੰ ਇਸ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਖਾਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਪਰ ਇਕਸਾਰ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵ ਵਿਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅੰਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ।
(5) ਜੇਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਰਾਦਾ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਟੁੱਟਣਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਕਦਰ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਕਦਰ ਸਿਰਫ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਦਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬੇਲੋੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਅੰਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਇਕਸਾਰ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਨਿਹੱਤਿਆਕਾਰੀ ਰੰਗ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਇਹ ਇਰਾਦੇ ਉੱਤੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ;

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਛ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਕਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਤੋੜ ਕੇ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।
(6) ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ) ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਹਨ; ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੌਜੂਦਾ ਦਿੱਤੇ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਤੱਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਾਪਸੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣਾ ਨਿਖੇਧ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਡੇਟਾਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਦਿੱਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਡੈਟਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਸਹਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ ਇਸ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਾਇਦਾਦ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੇ ਸਿਵਾਏ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
(7) ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਮਰਥਨ ਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਜਿਹੀ ਚੋਣ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਬੇਤੁਕੀ ਜਾਪ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੁਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੇ ਯੋਗ

ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਚੋਣ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਦੀ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੇਤੁਕੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੋਣ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ ਦੇ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਚੋਣ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਬੇਤੁਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ - ਕਿ ਚੋਣ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਬੇਤੁਕੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਖਤਿਆਰੀ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਸਦੀਵੀ ਛੁਟਕਾਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ, ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਅਧੀਨੀਕਰਨ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਧਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਦੀ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
(8) ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਨਾ ਹੀ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਧੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਹਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ। ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੁੱਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੁਰੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਦੇਣ" ਲਈ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਾਂਤ ਦੇ "ਸਮਝਣਯੋਗ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਚੋਣ" ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਚੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ। ਇੱਕ ਚੋਣ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਚੋਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਸਿਰਫ਼ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੋਣ ਹੈ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਥੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਡੇਟਾ" ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ

ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਠੋਸ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ। ਪਹਿਲਾਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ (5) ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹ (6) ਉਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੁਣਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਚੁਣਨਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀ (7)। ਉੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤੱਤ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਖਾਸ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਠੋਸ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਕੀ ਮੈਂ ਛੋਟਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਲੰਬਾ ਹੋਣਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋ ਬਾਹਾਂ ਰੱਖਣੀਆਂ? ਆਦਿ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ "ਸੀਮਾਵਾਂ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ 'ਤੇ ਥੋਪੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਹਿਲੂ, ਇਸਦੇ "ਉਲਟ ਪਾਸੇ:" ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ।

II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ: ਸਥਿਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਮ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਫੈਸਲਾਕੁੰਨ ਦਲੀਲ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ "ਆਜ਼ਾਦ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਰਗ, ਆਪਣੀ ਕੌਮ, ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਾਂ, ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਭੁੱਖਾਂ ਜਾਂ ਆਦਤਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਵੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ, ਇੱਕ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਸਿਫਿਲਿਟਿਕ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਟੀ.ਬੀ. ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਸਬਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਫਿਰ "ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇਣ ਲਈ ਉਸਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ। ਮਨੁੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ" ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ, ਜਲਵਾਯੂ ਅਤੇ ਧਰਤੀ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਵਰਗ, ਭਾਸ਼ਾ, ਉਸ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਵਿਰਾਸਤ, ਉਸਦੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਾਲਾਤ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਛੋਟੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ "ਬਣਾਇਆ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਨੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਣਾਇਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੇ ਗਏ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ - ਕਿ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣਾਂਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੱਟਾਨ, ਜੋ ਇੱਕ ਡੂੰਘਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਇਸ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਜੇ ਕੋਈ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਜਾਂ ਮਦਦਗਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਚੱਟਾਨ ਅਤੇ ਪਾਇਲਟਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪਹਿਨੇ ਹੋਏ ਰਸਤੇ, ਅਤੇ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ, ਚੱਟਾਨ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ; ਇਹ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇਹ ਪਹਾੜ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਾਲਮ ਚੀਜ਼ਾਂ (ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ "ਜ਼ਾਲਮ ਹੋਂਦ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ) ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਢਾਂਚਾ, ਤਕਨੀਕ ਅਤੇ ਸਿਰੇ ਬਣਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਗੇ। ਭਾਵੇਂ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ "ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਚੜ੍ਹਾਈ ਛੱਡਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਓ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ

ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ, ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, "ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ" ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਅਰਥ "ਜੋ ਕੋਈ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ" (ਚੋਣ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ) ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਫਲਤਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਲਈ ਆਮ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਚਰਚਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਗਲਤਫਹਿਮੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: "ਆਜ਼ਾਦੀ" ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, "ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਚੋਣ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ, ਅਦਾਕਾਰੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਚੋਣ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇੱਕ ਕੈਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੇਲ੍ਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਿਹਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਸੱਚਾਈ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਓ); ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਹਾਲਤ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਭੱਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਕੀਮਤ ਸਿੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਅਤੇ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਾਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਸੋਚ ਨੂੰ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕਾਰਜ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨਗੇ - ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਕਰਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਣ ਲਈ। ਚੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੁਆਰਾ ਸਟੋਇਕਵਾਦ ਦੇ ਬਾਅਦ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ "ਇੱਛਾ" ਅਤੇ "ਯੋਗ ਹੋਣ" ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਾਰੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਵਜੋਂ (ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ) ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਦੁਆਰਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਕੁਝ ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ: ਜੇ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ?

ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਬੇਤੁਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਿਆ ਹੈ - ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਤੱਥਵਾਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਚੁੱਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ। ਅਤੇ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਨਾ-ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਭਾਵ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ। ਪਰ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਿਛਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਚੁਣੇਗੀ - ਭਾਵ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚੁਣੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਸਾਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੁਰਾਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਂ ਜੋ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦੇ। ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤਿਆਗ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੱਥ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਅਜਾਦ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਪੂਰਨ ਅਜਾਦ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਪਰ ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਕੀ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲੇਗਾ: ਖੁਦ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਹੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਹੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਧਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ "ਅਪੀਲ ਅਦਾਲਤ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜੱਜ", "ਮੁੱਖ ਖਜ਼ਾਨਚੀ ਅਤੇ ਤਨਖਾਹ ਮਾਲਕ" ਆਦਿ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਾਲ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨੰਗੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਕਰਨ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਜੀਵ ਦਾ ਉਭਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਛੇਕ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਇੱਕ ਛੇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ ਲਈ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਰਾ ਉਤਪਾਦਨ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਤੋਂ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਮ ਸਮਝ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ: ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਰਫਿਊ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮਣ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਹਟਾਓ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਰਾਤ ਨੂੰ ਸੈਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ (ਜੋ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ) ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਉਣ ਜਾਂ ਨਾ ਰਹਿਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ

ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ "ਸਰਵੇਖਣ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ; ਕੋਈ ਵੀ ਉਸ ਜੇਲ੍ਹ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕੈਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁਝੇਵੇਂ ਤੋਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ। "ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ" ਅਤੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ; ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਇਸਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ। ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਤੱਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ; ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ (ਭਾਵ, ਵਿਨਾਸ਼) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ।
ਪਰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੈ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ) ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ "ਤਰਕ" ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ)। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਰਿਸਟੋਟਲੀਅਨ ਰੂਪ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਟੋਇਕ ਨਿਊਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ-ਕੀਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੋਣ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਵਰਤਦੀ ਹੈ; ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਰੰਗਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਓਨਾ ਚਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਜੋ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੀ। ਪਾਠਕ ਸਮਝ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਰ ਵਜੋਂ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਸੀ - ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਹੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਤਿੰਨ ਨਾਮ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅੰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਾਰੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਉਦੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਾਰੀਖ਼ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਡੇਟਾਮ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਇਸ ਅਚਾਨਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਨਾਲ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ। ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਾਨਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਾਰੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸਥਿਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਡੇਟਾਮ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੇਟਾਮ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ। ਡੇਟਾਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੇ ਹੋਏ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ ਬਚਾਅ ਜਾਂ ਹਮਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਹ ਖੋਜ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਧਮਕੀ ਭਰੀ ਜਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ।
ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਤਾਲਮੇਲ ਅਤੇ ਮੁਫ਼ਤ ਯੋਗਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਇਸ ਚੱਟਾਨ ਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਤੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ "ਮਾਪਯੋਗੀ ਨਹੀਂ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸਕੇਲਿੰਗ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਟਾਨ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਚੋਣ ਦੇ

ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਕਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ "ਮਾਪਿਆ ਜਾਣਾ" ਵਾਲਾ ਚੱਟਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਕੇਲਿੰਗ ਲਈ ਉਧਾਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਚੱਟਾਨ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਚੱਟਾਨ ਸਕੇਲਿੰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ "ਸਥਿਤੀ" ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਿਸਦਾ ਆਮ ਵਿਸ਼ਾ ਸਕੇਲਿੰਗ ਹੈ। ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਯਾਤਰੀ ਲਈ ਜੋ ਇਸ ਸੜਕ ਤੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੁਹਜ ਕ੍ਰਮ ਹੈ, ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਕੇਲੇਬਲ ਜਾਂ ਨਾ-ਸਕੇਲਬਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ (ਭਾਵ, ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਅਨੁਕੂਲ); ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ - ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੁਇਡ ਦੇ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਅਪਵਰਤਨ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਰੁਕਾਵਟ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਢੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੁਕਾਵਟ ਇਸ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਚੱਟਾਨ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੈ, ਡੇਟਾਮ ਜੋ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਡੇਟਾਮ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ। ਜੇਕਰ ਇਸ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੱਟਾਨ ਇੱਕ ਐਥਲੈਟਿਕ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਨਵੇਂ, ਜੋ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਮਾੜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਕੀਲ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਕੇਸ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਵਕੀਲ ਦੇ ਚੋਗੇ ਹੇਠ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਚੱਟਾਨ ਨਾ ਤਾਂ ਔਖਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਸਾਨ ਹੈ ਚੜ੍ਹਨਾ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਭਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਸੰਸਾਰ" ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ (ਪਹਾੜ ਚੜ੍ਹਾਈ, ਸਾਈਕਲਿੰਗ, ਖੇਡ)। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਖੇਡਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਰੋਬਾਰ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਕੰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ: ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਫਾਇਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਉਹ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ, ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ, ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ, ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਲੜੀਵਾਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਕੱਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।
ਉ. ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ
ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਸਥਾਨਿਕ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ "ਇਨ੍ਹਾਂ" ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ "ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ" (ਮੇਰਾ "ਦੇਸ਼" ਇਸਦੇ ਸੂਰਜ, ਇਸਦੇ ਜਲਵਾਯੂ, ਇਸਦੇ ਸਰੋਤਾਂ, ਇਸਦੇ ਹਾਈਡ੍ਰੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਅਤੇ ਓਰੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲ)। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ (ਇੱਕ ਮੇਜ਼, ਮੇਜ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ, ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਕੈਬਨਿਟ, ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ, ਅਤੇ ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਗਲੀ ਅਤੇ ਸਮੁੰਦਰ), ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਸਰਵੇਖਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ

ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਸਥਾਨ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਮੈਂ ਇੱਥੇ "ਆਇਆ" ਹਾਂ), ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਕੇ। ਇਹ ਪਿਛਲਾ ਸਥਾਨ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਵੱਲ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਵੱਲ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ: ਉਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।
ਇਸ ਆਖਰੀ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਲੜੀ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣੇ ਗਏ ਸਥਾਨ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ ਅਵੈਧ ਹੋਣਗੇ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਬਾਰਡੋ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਹੁਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ," ਜਾਂ "ਮੈਂ ਟੂਰਸ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਦਾਦਾ-ਦਾਦੀ ਕੋਲ ਉੱਥੇ ਜਾਇਦਾਦ ਸੀ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਸ਼ਰਨ ਲਈ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਗਰਭ ਅਵਸਥਾ ਦੌਰਾਨ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗਾ" - ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਨਮ ਅਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਟੱਲ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨਮ ਲੈਣਾ, ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈਣਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਸਥਾਨ ਉਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਪਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇ ਨਾਲ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਲਈ ਅਨੰਤ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੰਤ ਥਾਵਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਨਕਾਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿਹਰਾ ਮੋੜਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਉਹ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸਥਿਤੀਆਂ (ਮੇਰੀਆਂ ਖੁਰਾਕ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਜਲਵਾਯੂ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫੈਸਲਾ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਵੇਂ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਐਂਟੀਨੋਮੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਥਾਨ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੇ ਚੀਜ਼ਾਂ

ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਵਰਣਨ ਐਂਟੀਨੋਮੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਦੇਵੇਗਾ।
ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕਲ ਸਪੇਸ - ਭਾਵ, ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪਰਸਪਰਤਾ
- ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸਤਾਰ - ਭਾਵ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸਤਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਂ। ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਰਿਲੇਟੀਵਿਟੀ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਮੁਕਤ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਵਿਸਥਾਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮਦਦਗਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ (ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ) ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਿਨਾਂ ਚੋਣ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ, ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ, ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਉੱਥੇ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹੈ (ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ)। ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ - ਇੱਕ ਬੇਤੁਕਾ ਤੱਥ।
ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਇਕਹਿਰਾ ਸਬੰਧ, ਯਕੀਨਨ, ਪਰ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਧੁੰਦਲੀ ਸਮਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅਸੰਭਵ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਘੇਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਭੜਕਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਪੂਰਨ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੇ। ਤਾਂ ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਟ੍ਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰੇ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਾਂ - ਭਾਵ, ਮੈਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਨਾ ਹੋ ਸਕਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋ ਸਕਾਂ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਦਸ ਫੁੱਟ ਦੀ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ:

(1) ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਸਬੰਧ ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ (ਜੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਦੂਰੀਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ)। ਇਹ ਸਾਡੀ ਤੁਰੰਤ ਕਾਰਵਾਈ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ("ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ," "ਆਓ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚੀਏ," "ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ," ਆਦਿ)। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਂਗ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵੱਲ ਕੋਈ ਭੱਜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਸ ਕੋਲ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਅਜੇ ਇੱਕ ਘੰਟਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਭੱਜਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਰਿਫਲੈਕਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ "ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਆਰਡੀਨੇਟਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਠੀਕ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ - ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ - ਉੱਥੇ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਿਫਲੈਕਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।
(2) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ "ਇਸ" ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਨਕਾਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਖੋਜੇ ਗਏ ਡੇਟਾਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਡੇਟਾਮ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ "ਇਹ" ਹੋਣ ਲਈ ਜੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਦੂਰੀ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਿਹਿਲੇਸ਼ਨ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਉਸ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮੋੜ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਕਾਰਜ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਪਲ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਿਹਿਲ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾ ਸਕਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਥਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਰੁਕਾਵਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਿੱਧੇ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ; ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਹੁਣ ਲਗਾਵ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਸਗੋਂ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਊਯਾਰਕ ਜਾਣ ਲਈ, ਜਾਣ ਦਾ ਕੁਝ ਬਿੰਦੂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਯੋਜਕ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਸਮਝਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਰੁਝੇਵਾਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸੰਯੋਜਕ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਥਾਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਅਟੁੱਟ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।
B. ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ
ਸਾਡਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਭੱਜਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦਾ ਕੋਈ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ; ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਤੀਤ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦੀ; ਅਤੀਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜੇਕਰ ਅਤੀਤ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨੇਵਲ ਅਕੈਡਮੀ ਵਿੱਚ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਨੇਵੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਪਲ ਮੈਂ ਉਸ ਜਹਾਜ਼ ਦੇ ਪੁਲ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਕਮਾਨ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣਾ ਅਸਤੀਫਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਉਪਾਅ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਜੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਫੈਸਲੇ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਤੀਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਰ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਖਾਸ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ, ਇੱਕ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਸਬੰਧ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋਣ" ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀਏ; ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁਣਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ।" ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਹੈ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ, ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।
ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ ਚੁਣੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੰਜ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਹੋਈ ਸੀ) ਅਤੇ ਇੱਕ ਤੱਤ ਜੋ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜ਼ਾਲਮ ਤੱਥ ਦਾ ਅਰਥ)। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਭੂਤਕਾਲ ਤੱਥ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਦੀ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ "ਯਾਦ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ), ਮੇਰੇ ਲਈ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਜ਼ਾਲਮ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ, "ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਚਾਰ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਹੋਈ ਸੀ"

13 ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੰਨ ਲਓ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ
ਕੈਲੰਡਰ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਉਣਾ (ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ) ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਰੋਸੇਮੰਦ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਤਿਕਾਰ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਤਿਕਾਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਉਹ ਬੇਰਹਿਮ ਤੱਥ ਖੁਦ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸਦੀ ਮਿਤੀ, ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਨਾਮ (ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਇਹ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਇੱਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤ - ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦਾ ਇੱਕ "ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਮਲਾ" ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਰਗਸਨ ਸ਼ੁੱਧ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
ਹੁਣ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਹਰ ਪਲ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਬਹਿਸ ਕਰਕੇ, ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ

ਕਰਕੇ, ਅਤੇ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪਿਛਲੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕੌਣ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਪੰਦਰਵੇਂ ਸਾਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰਹੱਸਮਈ ਸੰਕਟ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹਾਦਸਾ "ਸੀ" ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਕੇਤ ਸੀ? ਮੈਂ ਖੁਦ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂਗਾ - ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ, ਤੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ - ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਦਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸ਼ੋਰ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸੀ। ਚੋਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਇਆ ਸਮਾਂ ਕੌਣ ਤੈਅ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਫਲਦਾਇਕ ਸੀ ਜਾਂ ਦੁਖਦਾਈ? ਮੈਂ - ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਠੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਵਿਦਿਅਕ ਮੁੱਲ, ਪਿਆਰ ਦੇ ਪੇਸ਼ੇ ਦੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ, ਪਿਛਲੇ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਆਦਿ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੌਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੈਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਾਰਾ ਅਤੀਤ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਜ਼ਰੂਰੀ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਭਾਰ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਘਰ ਜੋ ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲ ਖਰੀਦਿਆ ਅਤੇ ਸਜਾਇਆ ਹੈ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਵਿਆਹ ਦੇ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ "ਵਿਆਹ ਦਾ ਇਕਰਾਰਨਾਮਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਬੀਤਿਆ ਹੋਇਆ, ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ, ਮਰ ਗਿਆ" ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਜੀਵਨ" ਬਿਤਾਉਣ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਾਅਦੇ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸਲ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।
ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਸ਼ਲਬਰਗਰ ਦੇ ਨਾਇਕ 14 ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪੁਰਾਣੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਸਿਵਾਏ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਦੇ ਟਾਵਰ ਅਤੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਇੱਥੇ ਹਨ, ਉਹ ਢਾਂਚੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਘੇ ਇੱਕ ਪੜਾਅ, ਇੱਕ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੌਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅੱਜ ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਸਲ ਉਭਾਰ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਮੁੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ।

ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਕੇ ਜਿਸਦੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ - ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅਤੀਤ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਉਮੀਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ "ਬਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ" ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਤੀਤ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਾਂ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਦਾ ਵਾਅਦਾ, ਕੁਝ ਵਪਾਰਕ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ, ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਸਵੀਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੈਂ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੀਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਇਮ ਹਾਂ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਸੂਟ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਨਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਖਰੀਦਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਫੈਸ਼ਨੇਬਲ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸੀ, ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅਤੀਤ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੂਟ "ਚੁਣਿਆ" ਸੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਾ ਲੈਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਸੂਟ ਪਹਿਨਣਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ, ਹੁਣ ਉਸ ਸ਼ਾਸਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਇੱਕ ਜਿਉਂਦਾ ਅਤੀਤ, ਇੱਕ ਅੱਧ-ਮ੍ਰਿਤ ਅਤੀਤ, ਬਚੇ ਹੋਏ ਅਤੀਤ, ਅਸਪਸ਼ਟਤਾਵਾਂ, ਅੰਤਰ: ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਟੁਕੜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀਵਾਰ, ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ, ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਵਾਂਗ, ਹਰੇਕ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੋਰ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਮੁੱਲ, ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੋਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਯਾਦਗਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਮਰੀਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ 1914-1918 ਦੇ ਯੂਰਪੀਅਨ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉੱਥੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਫਰਾਂਸ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਜ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੇ ਕਰਜ਼ੇ ਦੀ ਅਦਾਇਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ: "ਲਾਫਾਏਟ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ!" ਇਹ

ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਅਸਲ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੇ ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਜ ਨੂੰ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਯਾਦਗਾਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੀਤ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਕੋਈ "ਖੂਨ ਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ" 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਅਮਰੀਕਾ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਜਰਮਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਅਤੀਤ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਚਾਰ ਉੱਦਮਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਨਤਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਜਨਤਾ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ-ਅਮਰੀਕੀ ਅਤੀਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਮਰੀਕੀਆਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੋ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 1938 ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ, ਜੋ ਤਿਆਰੀ ਵਿੱਚ ਸਨ, ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਚਿੰਤਤ ਸੀ, ਨੇ ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ 1918-1938 ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ "ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਂ" ਕਹਿ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਰੌਸ਼ਨ ਕੀਤਾ, ਭਾਵੇਂ 1939 ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਯੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ। ਅਚਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸਮਾਂ (1918-1938) ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜੋ ਸੀਮਤ, ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੁਰੰਤ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਸੀਮਤ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਤੀਤ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਮਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਟੁਕੜਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਘਟਨਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਬੈਸਟਿਲ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਬੈਸਟਿਲ 1789 ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ; ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਬਗਾਵਤ, ਇੱਕ ਅੱਧੇ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਸਫੋਟ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਕਨਵੈਨਸ਼ਨ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਅਤੀਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ, ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ? ਜਾਂ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤਾਕਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਜਨਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿੱਤਾ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਕਤੂਬਰ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਿਨਾਂ" ਵਿੱਚ ਵਰਸੇਲਜ਼ 'ਤੇ ਮਾਰਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ? ਜੋ ਅੱਜ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਖੁਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ "ਇਤਿਹਾਸ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੀਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ "ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ" ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਜਾਂ ਵਾਂਗ, ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਯਾਦਗਾਰੀ ਅਤੀਤ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀ-ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਦੁਖਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਸ ਕਹਾਵਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: "ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ।
ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ "ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ" ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਅਧੂਰੇ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਆਪ" ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹਰ ਪਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਾਈਟਸ ਦਾ ਆਰਚ ਜਾਂ ਟ੍ਰੈਜਨ ਦਾ ਕਾਲਮ, ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਰੋਮਨ ਜਾਂ ਸੈਲਾਨੀ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦਾ ਮੁਅੱਤਲ ਚਰਿੱਤਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਮਤਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਿਵ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ- ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਪਛਾਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਖਾਧਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹ "ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਨਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ "ਸੀ" ਅਤੇ "ਰਹੀਂ" ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਮੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਸਸਪੈਂਸ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਅਤੀਤ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ-ਡਿਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਹੈ - ਇਹ ਸਭ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਵੈਧਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ, ਜੋ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਟੀਕ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਉਮੀਦ ਸਟੀਕ ਹੈ। ਪਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਉਮੀਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਣਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਫਕਾ ਦਾ 'ਦ ਟ੍ਰਾਇਲ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਅਦਾਲਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ

ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੁਕੱਦਮੇ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਮੁਫ਼ਤ ਚੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਚੋਣ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ - ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੀਂ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ।
ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਹਾਲੀ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਸਿਪਾਹੀ ਦਾ ਅਤੀਤ ਰੂਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਦਾ ਨਾਇਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੈ। ਇਹ ਲੂਈ XVIII ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੀਤੀ- ਰਿਵਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਜੇਤੂ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਤ ਤੱਕ ਚੁਣ ਕੇ, ਇਸ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਰਚਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮ ਸਿਪਾਹੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਸਿਪਾਹੀ ਬਣਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇ ਕੇ ਹੈ ਕਿ ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਸਿਪਾਹੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੇਰੇਸੀਨਾ ਦੇ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਿਪਾਹੀ ਜਿਸਨੇ ਨਵੀਂ ਸਰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਸਿਪਾਹੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਲਗਭਗ ਅਸ਼ਲੀਲ ਗਰੀਬੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਦੁਖੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਲਈ ਤਰਸਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਰੂਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਅਤੀਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਾਇਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ "ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਸਿਪਾਹੀ" ਅਤੀਤ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਚਰਣ ਇਸ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਪਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਖ਼ਤਰੇ ਪ੍ਰਤੀ)। ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਿਪਾਹੀ ਹੁਣ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅਤੀਤ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਦੇਵੇ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਭਰਪਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੜੀਅਲ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੈਨਸ਼ਨ ਦਾ ਹਰ ਮੌਕਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ "ਯੋਗ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਥੋਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ: (1) ਇਹ ਉਸ ਅੰਤ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਭੌਤਿਕੀਕਰਨ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ; (2) ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਵੀ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ, ਇਸ

ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਨੂੰ ਘਿਣਾਉਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ; ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਫਿਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਛਲ-ਛਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਉਹ "ਜੋ ਹੈ" ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨ ਵਾਂਗ, ਭੂਤਕਾਲ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁੱਲ, ਇੱਕ ਲੜੀਵਾਰ ਕ੍ਰਮ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਖੁਦ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।
C. ਮੇਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ
ਮੇਰੇ "ਵਾਤਾਵਰਣ" ਨੂੰ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂਕ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜਗ੍ਹਾ ਬਦਲ ਕੇ - ਇੱਕ ਕਾਰਜ, ਜਿਸਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲਾਵ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਮੈਟਰ ਐਂਡ ਮੈਮਰੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਸੋਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੋਧ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੋਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਨਿਰੰਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਭਾਵਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਅਗਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਹੋ ਸਕੇ ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਿੱਜੀ ਉਦੇਸ਼, ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੀ ਕਦਰ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਰ ਤੱਕ ਦੀ ਦੂਰੀ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਾਧਨਾਂ (ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ) ਦਾ ਮੁਫ਼ਤ ਅਨੁਕੂਲਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਟਾਇਰ ਫਲੈਟ ਹੈ, ਸੂਰਜ ਬਹੁਤ ਗਰਮ ਹੈ, ਹਵਾ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਗ ਰਹੀ ਹੈ, ਆਦਿ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ: ਇਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਮੇਰੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਹਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ "ਚੰਗੀ" ਹਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸੂਰਜ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਂ ਅਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਨਿੱਘ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਦੀਵੀ "ਹਾਦਸਿਆਂ" ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਉਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ

ਮੇਰਾ ਉਮਵੈਲਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਮਵੈਲਟ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਟੀਚਿਆਂ ਦੀ ਚੋਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।
ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੌਖਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਜੋੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਟਾਇਰ ਪੰਕਚਰ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਦੂਰੀ ਅਚਾਨਕ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹੁਣ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪਹੀਆਂ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦੇ ਘਰ ਪਹੁੰਚਣ 'ਤੇ ਰੇਲਗੱਡੀ ਲੈ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਹੋਰ ਫੈਸਲੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ (ਮੇਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵਾਪਸੀ, ਇੱਕ ਤਾਰ ਭੇਜਣਾ, ਆਦਿ)। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸੌਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੋਲ ਵਾਪਸ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ 'ਤੇ ਦਸਤਖਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਛੱਡ ਦੇਵਾਂਗਾ। ਅਤੇ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਮੰਨਾਂਗਾ? ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਸੂਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਆਦਿ। ਕੀ ਮੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਥੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਸਹੀ ਮੌਕਾ ਹੈ?
ਇੱਥੇ ਮੁੱਦੇ 'ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਸਟੀਕ ਬਣਾਈਏ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲਈਏ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਸੋਧਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੇਰੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਜੋ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸਮਾਨ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਵਾਲੇ ਬੱਦਲ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸੈਰ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੈਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਦਮ-ਦਰ-ਕਦਮ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੈਰ ਦੇ ਮੁੱਲ, ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਥਾਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ

ਸਬੰਧ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਜਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਕਿ ਮੈਂ "ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ" ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਲਾਗੂ ਕਰਾਂ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਲਾਲ ਗਰਮ ਚਿਮਟੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ, ਨੁਕਸਾਨ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਰਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸੰਭਵਤਾ ਸਾਡੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤਿਆਗ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਸਾਡਾ ਤਿਆਗ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।
ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਮੰਗੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਖ਼ੁਦ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸਾਡੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ "ਕੁਝ" ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸਬੂਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ - ਕੁਝ ਵੀ - ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ 'ਤੇ ਵਰਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸ ਦੂਜੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇੱਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ: ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉੱਥੇ ਹੋਣ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਰਹਿਮ, ਤਾਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਕਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ

ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਣਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰ-ਕੰਪਲੈਕਸ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੈ"। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਹੋਰ" ਵੀ ਹਨ, ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਕੀ ਅਰਥ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮੱਸਿਆ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਲਗਾਤਾਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ ਜੋ ਮੇਰੀ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਲਈ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਯੰਤਰ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹਨ (ਇੱਕ ਸਟੇਸ਼ਨ, ਇੱਕ ਰੇਲਮਾਰਗ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਕਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਮ, ਇੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੋਟਿਸ), ਉਹ ਅਰਥ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ (ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ, ਮੇਰੀ ਨਸਲ, ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ), ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।
ਸਭ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਦੇ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਪਟਾਵਾਂਗਾ; ਇਹ ਉਹ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਪਹਾੜ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜਿੱਥੋਂ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦਾ ਚੰਗਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ; ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇਸ ਪਹਾੜ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੱਸਿਆ ਫਿਰ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਜਾਂ ਖਿੜਕੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਮੋਨਾਡ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਹੋਰ ਮੋਨਾਡ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਾਂ ਸੰਭਵ ਸਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਅਕਸਰ ਆਪਣੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੋਨਾਡਿਕ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਲੁਕਵੇਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਸਲ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੋਨਾਡਿਕ ਵਰਣਨ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, "ਮੇਰੀ" ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਜਿਹੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਅਰਥ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਏ ਹਨ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਅਣਗਿਣਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ: ਗਲੀਆਂ, ਘਰ, ਦੁਕਾਨਾਂ, ਸਟ੍ਰੀਟ ਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਬੱਸਾਂ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਚੇਤਾਵਨੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਰੇਡੀਓ 'ਤੇ ਸੰਗੀਤ, ਆਦਿ। ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੈਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਚੱਟਾਨ - ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਚੱਟਾਨ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਥੇ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ "ਚੜ੍ਹਨਾ", "ਬਚਣਾ", "ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ", ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉੱਥੇ ਗਲੀ ਦੇ ਮੋੜ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਇਮਾਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ "ਇਹ" ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ; ਪਰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਇਦਾਦ ਇੱਕ ਅਪਾਰਟਮੈਂਟ ਹਾਊਸ, ਜਾਂ ਗੈਸ ਕੰਪਨੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਦਫ਼ਤਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਜੇਲ੍ਹ, ਆਦਿ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਰਥ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ; ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੋਟਿਸਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਚੌਕਸ ਕਰ ਦਿੱਤਾ: "ਗਤੀ ਘਟਾਓ। ਖਤਰਨਾਕ ਵਕਰ," "ਹੌਲੀ। ਸਕੂਲ," "ਖ਼ਤਰਾ," "100 ਫੁੱਟ ਅੱਗੇ ਤੰਗ ਪੁਲ," ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਛਾਪੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ - ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਗਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗਲੀ ਪਾਰ ਕਰਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਇਸ ਖਾਸ ਦੁਕਾਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਖਾਸ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਖਰੀਦਣ ਲਈ ਜਾਵਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਪੰਨਾ ਖਰੀਦਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪੈੱਨ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਛਾਪੇ ਗਏ ਫਾਰਮ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ।
ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਖ਼ਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣਗੀਆਂ? ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਗੁਆ ਬੈਠਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਗਲਤ ਸੜਕ ਲੈ ਲਵਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਰੇਲਗੱਡੀ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂਗਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨੋਟਿਸ ਅਕਸਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: "ਇੱਥੇ ਦਾਖਲ ਹੋਵੋ," "ਇੱਥੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਓ।" ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪੇਂਟ ਕੀਤੇ ਗਏ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ" ਅਤੇ "ਨਿਕਾਸ" ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਹੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੁਸੀਬਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਖਤ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂਕ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਲਾਭ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬੰਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਸਿਵਲ ਗੜਬੜ, ਇੱਕ ਯੁੱਧ, ਅਤੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੁੱਖ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੁਰਲੱਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਬੇਦਖਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਦੇਸ਼, ਨਿਰਦੇਸ਼, ਆਦੇਸ਼, ਮਨਾਹੀਆਂ, ਬਿਲਬੋਰਡ ਮੈਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਹਾਂ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਲਾਈਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਸਿਰੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਰੇ ਤੱਕ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਜੋ ਮੈਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਦੁਨੀਆਂ - ਇਹ ਵੀ - ਸੋਧੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ, ਸਾਈਕਲ, ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ, ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿਹਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਹ ਚਿਹਰਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਹਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਥੋਪ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵੱਸੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਮੁੱਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜਿਸਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਤੋਂ ਉੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ "ਤੱਥਤਾ" ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦਿਓ" - ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਇਸ ਤੱਥਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਤੱਥ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੂਹਿਕ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ: ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨਾਲ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ, ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਮੂਹ ਨਾਲ।

ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ - ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤਰੀਕਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਤੁਰਨਾ ਜਾਣਨਾ, ਫੜਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖਣਾ, ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕਿਵੇਂ ਦੇਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ, ਬੋਲਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖਣਾ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਝੂਠ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਇਸ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਬੋਲਣਾ ਜਾਣਨਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਨਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਣਾ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਬੋਲਣਾ ਹੈ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ, ਪੇਸ਼ੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਜੀਬ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਡੀ ਕੌਮੀਅਤ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪਰਿਵਾਰ, ਖੇਤਰ, ਪੇਸ਼ੇ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਸਲੈਂਗ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਆਦਿ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਬੋਲੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਠੋਸ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਆਮ ਬਣਤਰਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੋਰ ਵੀ ਆਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰਲ ਸਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਜੀਵ ਜੋ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੈਵੋਯਾਰਡ ਹੋਣ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਸੈਵੋਯਾਰਡ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੈਵੋਏ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਸਰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਕਰਨਾ, ਸਕੀਇੰਗ ਨੂੰ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ, ਇਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਕੀਇੰਗ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਆਰਲਬਰਗ ਜਾਂ ਨਾਰਵੇ ਦੇ।15 ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਾੜ ਅਤੇ ਬਰਫੀਲੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਕੀ ਢਲਾਣਾਂ ਦੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਰਥ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਕੀ ਕੋਈ ਨਾਰਵੇਈ ਢੰਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਕੋਮਲ ਢਲਾਣਾਂ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਢੰਗ ਜੋ ਕਿ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਹੈ, ਉਹੀ ਢਲਾਣ ਵਧੇਰੇ ਖੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕੋਮਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅੱਪਗ੍ਰੇਡ ਸਾਈਕਲ ਸਵਾਰ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਖੜ੍ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਜਾਂ ਘੱਟ ਗੇਅਰ ਵਿੱਚ ਪਾਵੇਗਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਸਕੀਅਰ ਸਕੀ ਫੀਲਡਾਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਫ੍ਰੈਂਚ "ਗੀਅਰ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਗੀਅਰ" ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਢਲਾਣ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਉਹ ਹੋਵੇ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਵਿਸ ਜਾਂ ਬਾਵੇਰੀਅਨ ਐਲਪਸ, ਟੈਲੀਮਾਰਕ, ਜਾਂ ਜੂਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ, ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਪਲੈਕਸ

ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਮਾਪਦੰਡ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ, ਖਪਤ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵੈਲਟਨਸ਼ਾਊੰਗ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ (ਮਾਰਕਸ-ਹਾਲਬਵਾਚਸ-ਡੀ ਮੈਨ) ਤੋਂ ਉੱਗਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਜਾਂ ਨਿਯੋਜਨ ਲਈ ਕੁਝ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਚਿਹਰਾ" ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹਿੰਸਕ ਵਿਰੋਧ, ਇਸਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਰਦੀ ਅਤੇ ਮਾਰੂਥਲ ਜਨਤਾ, ਇਸਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ, ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਟੀਚੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।
ਹੁਣ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਰਗ ਜਾਂ ਕੌਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਵਜੂਦ - ਭਾਵ, ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ - ਕੁਝ ਤਕਨੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਡਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣੀਆਂ ਹਨ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੀ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ "ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ" ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਧਾਰਨ, ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ "ਬੁਰਜੂਆ" ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਬੁਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਨਾਲ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਲੋਰੇਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਾਂ ਦੱਖਣ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਂਤ, ਇੱਕ ਪਰਿਵਾਰ, ਇੱਕ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਬਿਲਕੁਲ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਹੈ? ਕੀ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ" ਇਸਨੂੰ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਅਲਸੇਸ਼ੀਅਨ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਅੰਕੜਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਕੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਵਿੱਚ, ਮੂਲ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੋਜ ਇੱਥੇ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅੰਕੜੇ ਸਥਿਰਾਂਕਾਂ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਜਾਂ ਅਰਥਵਾਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧੁਨੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰੂਪਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਵਾਕ-ਨਿਰਮਾਣ ਨਿਯਮ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਮਲੇ, ਵੱਡੇ ਰਸਤੇ, ਵਪਾਰਕ ਸਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਰਨ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਲ ਠੋਸ ਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੱਭ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।
ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਬੋਲੀ ਦਾ ਠੋਸ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਬੋਲੀ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਬਣਤਰ ਵਾਕ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਵਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਅਹੁਦੇ

ਸੁਣਨਾ "ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨਾ" ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਨਕਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜੇਕਰ ਵਾਕ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਬੁਲਾਰੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਦੀ ਠੋਸ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਸੱਚਮੁੱਚ ਆਪਣੀ ਇੱਕ "ਜੀਵਨ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੁੱਗਾਂ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਫਿਲਮ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਚਾਕੂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਪਾਤੀ ਨੂੰ ਕੱਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਤਕਾਲਤਾਵਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਨੇਮੈਟੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸ਼ਬਦ ਜੀਉਂਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਇੱਕ ਅਰਥਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਫਿਲਮ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰੇ ਵਾਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ ਵਾਕਾਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਟਰੈਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਈਵੇਅ ਸਿਰਫ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰੀਆਂ ਜਾਂ ਕਾਫ਼ਲਿਆਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਟਰੈਕ ਹਨ। ਵਾਕ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਉਹੀ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੇ ਅੰਤ (ਇਸਦਾ ਅਹੁਦਾ ਜੋ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਾਕ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਾਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਾਕ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਾਕ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਹੁਦੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਹੁਦੇਦਾਰ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਇਕੱਠ ਜਾਂ ਤਕਨੀਕੀ ਨੁਸਖ਼ਿਆਂ (ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਨਿਯਮਾਂ) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਹੁੰਦੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ 'ਤੇ ਹਨ), "ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਤਮਾ," ਆਦਿ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲ ਹੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਤ ਕ੍ਰਮ ਹੈ, ਬੋਲੀ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ, ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਕਿ ਬੋਲੀ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕੇ।

17 ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਬੋਲੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਕਸਰ ਉਸ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬੋਲੀ ਗਈ) ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ, ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਭਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੈ ਜੋ ਬੋਲੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਭਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ,

ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਹਿਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇੱਕ ਪਾਇਲਟ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਜਾਵੇਗੀ ਜੋ ਇੱਕ ਜਹਾਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਵਾਵਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹਰੇਕ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਕਿਸ਼ਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਬੋਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਂਗੇ - ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਪਰ ਅਸੀਂ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂਗੇ।
ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬੋਲਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਕਨੀਕੀ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਜਾਂ ਵਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਲੱਭੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਇਸ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਬਾਓ ਅਤੇ ਉਹ ਬਲਾਕ ਜਿਸਨੂੰ "ਭਾਸ਼ਣ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਾਕ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਬੋਲਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੈਂ ਵਿਆਕਰਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਨੀਂਹ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕਿਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਨ? ਪੌਲਹਾਨ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਉਹ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਹ ਉਸ ਲਈ ਹਨ ਜੋ ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

18 ਇਸ ਸੰਗਠਿਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹ
ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਸਮਝੇਗਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੋ (ਜਾਂ ਕਈ) ਸ਼ਬਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਕਈ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਹਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਹਨ - ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਵਾਕ ਲਈ - ਜੇਕਰ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ "ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੇ ਹਿੱਸੇ" ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ: (1) ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; (2) ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ
- ਭਾਵ, ਦ ਅਦਰ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸਮਝ ਦੇ ਦੌਰਾਨ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਦਰਅਸਲ, ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਰਥ ਦੇ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੱਚੇ ਅਰਥ (ਭਾਵ, ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ) ਦੀ ਸਮਝ ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਨਹੀਂ ਸਕੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਖਾਸ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਯਮ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਖੇਪ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਕੀਮਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਵਾਕ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ: ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਸਕੀਮਾ - ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਕੀਮਾ
- ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਕੀਮਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਕੀਮਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਠੋਸ ਵਾਕ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ Unselbständigkeit ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।
ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਕੁਹਾੜੀ ਦਾ ਵਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਹਾੜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹਥੌੜਾ ਹੈ ਜੋ ਹਥੌੜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੌੜ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਦੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਦੇ ਆਮ ਹੁਨਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੁਨਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਕੀਅਰ ਦੇ ਅਸਲ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੁਨਰ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਸਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੱਲ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ, ਮਨੁੱਖਜਾਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੱਚਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕਹੀਣ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਝੁੰਡ ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਜਿਸ ਲਈ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਨਸਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿੱਤੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਾਕ ਦੇ ਠੋਸ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ (ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜੀਬ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਖਾਸ ਪਤਨ ਡਿੱਗਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਗਏ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਗਠਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ।
ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ। ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਟਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਗਠਨ ਜਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕੇ; ਇਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਗੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਨਿਯਮ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਹੁਦੇ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਠੋਸ ਭਾਗੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਖੁਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਭਾਸ਼ਣ ਫਿਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨੀਂਹ

ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਰਥਪੂਰਨ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਚਰਣ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਸਿਰਿਆਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅੰਤਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅੰਤ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅੰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰੇ ਖੁਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਇਕੱਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਤਕਨੀਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਠੋਸ ਕੰਮ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੁੱਤੀ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੋ ਜੁੱਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਤਲਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ" ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਚਮੜੇ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਟੁਕੜੇ, ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਲੋੜ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪਲ ਅਤੇ ਇਸ ਪਲ 'ਤੇ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਤੇ ਜਰਮਨ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਮੀ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਆਚਰਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ "ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ" ਜਾਂ "ਕੁਦਰਤੀ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ" ਜਾਂ "ਪਰਜੀਵੀ ਸਭਿਅਤਾ" ਵਿੱਚ ਹੈ), ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ; ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੁਰਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਤਕਨੀਕਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਜਿੱਥੇ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਪੌਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਸਾਈਕਲ ਜਾਂ ਕਾਰ ਚਲਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ, ਖੁਦ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਐਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ

ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਲੱਗੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਨ, ਹੁਣ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਿਯਮ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਯਮ ਸਾਰੇ ਸਮਾਨ ਆਚਰਣ ਲਈ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੈਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਸਤੂ- ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਜਾਂ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਏਜੰਟ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ।
ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਜਾਂ ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ; ਪਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਣਜਾਣ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਅਤੇ ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ, ਜਿਸਦਾ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ, ਅਕਲਪਿਤ, ਅਤੇ ਨਾ ਸਮਝੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰੀਏ। ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਜੋ ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਾਂਗ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਐਲਬੀਗੇਂਸ ਕੋਲ ਸਾਈਮਨ ਡੀ ਮੋਂਟਫੋਰਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰੀ ਤੋਪਖਾਨੇ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੀਗਨੂਰ ਡੀ ਟ੍ਰੇਨਕੇਵਲ ਜਾਂ ਕੋਮਟੇ ਡੀ ਟੂਲੂਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੁਣਿਆ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਨ ਜਿੱਥੇ ਤੋਪਖਾਨੇ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ: ਉਹ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਸਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਫੌਜੀ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੈਥਾਰੀ ਦੇ ਹਮਦਰਦ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ; ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਸਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੁਣਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਪੈਂਜ਼ਰ-ਡਿਵੀਜ਼ਨਨ ਜਾਂ ਆਰ.ਏ.ਐਫ. ਵਾਂਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਨ।
ਭੌਤਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਲਈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਸੂਖਮ ਤਕਨੀਕਾਂ 'ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੇਮੰਡ VI ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੈਂਗੂਏਡੋਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਕੁਲੀਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਜਗੀਰੂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਭੂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਨਿੱਜੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਸਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫਰਾਂਸੀਆ ਅਤੇ ਮਿਦੀ ਦੇ ਇਸ ਵੰਡ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਗੀਰੂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਰੇਮੰਡ VI ਦੇ ਜਾਸੂਸ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਚੋਣ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ; ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,

ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਕੀ ਹੁੰਦਾ? ਇਹ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਓਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬੇਰਹਿਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਲਿਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਚੋਣ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਉਭਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਤਾਰੀਖ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗਣਿਤਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਵਸਤੂ ਸੂਚੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਤਾਲਮੇਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਜਿਓਮੈਟਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ - ਯਾਨੀ, ਕੋਆਰਡੀਨੇਟਸ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੀ ਸਹੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਇਹ ਮੁਫ਼ਤ ਕਾਢ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ "Four-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "Other-as-object" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਨਤੀਜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: (1) ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ, "Four-itself" ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਤਕਨੀਕ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। (2) ਉਹ ਤਕਨੀਕ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ "Other-as-object" ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਰਥਪੂਰਨ ਆਚਰਣ ਸੀ, n6w, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਚਰਿੱਤਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਫਤ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਬੋਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦੀ ਹੈ ਵਾਕ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਸਾਡਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੁਜ਼ਰੇਨ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਇਸ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਦੇ ਠੋਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਮੀਕਰਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਤਕਨੀਕ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਖੁਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਭਾਵ, ਉਹ ਉਦੇਸ਼ ਚੁਣੋ ਜੋ ਇਹ ਹਨ - ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਜਾਂ ਔਰਤ, ਇੱਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦਾ ਮੈਂਬਰ, ਇੱਕ ਵਰਗ, ਪਰਿਵਾਰ, ਆਦਿ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੱਖਣੀ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ, ਇਹਨਾਂ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਪਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਲਈ ਸੰਸਾਰ, ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਈ ਸੰਸਾਰ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫਰਾਂਸੀਸੀ, ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ, ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਹਕੀਕੀ ਸੀਮਾ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਯਹੂਦੀ, ਜਾਂ ਆਰੀਅਨ, ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ, ਇੱਕ-ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਆਦਿ। ਇਹ ਸਭ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ, ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਇਸਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਣ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ; ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਨਸਲ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਰਾਏ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ; ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਦੇਵਾਂ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਅਰਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ - ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ - ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੇਰੇ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਟੱਕਰ ਮਾਰਦਾ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਾਬਾਲਗ ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ - ਕੁਝ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ - ਕੁਝ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਨਾਬਾਲਗ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਰੀਆ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਕਿ ਨਸਲ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕੀ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ?
ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਰਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜੋ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਲਗਾਈ ਗਈ ਸੀਮਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਤਸ਼ੱਦਦ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਦਾ; ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ("ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ," ਜਾਂ "ਯਹੂਦੀ ਰੈਸਟੋਰੈਂਟ। ਕੋਈ ਆਰੀਅਨਾਂ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ," ਆਦਿ) ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਮਾਮਲੇ (ਸਮੂਹਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ) ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ ਪਸੰਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੀਆਂ ਚੁਣੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੁਫ਼ਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਮੈਂ ਪਾਬੰਦੀ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਭਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਇੱਕ ਪਰਦੇਸੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖਾਸ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੌਤ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕੀ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਖਾਸ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਤਰਜੀਹੀ ਹੈ, ਆਦਿ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੂਜੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।
ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਅਲੱਗ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਵੇਂ ਕਰਾਂਗਾ: ਯਹੂਦੀ, ਆਰੀਅਨ, ਬਦਸੂਰਤ, ਸੁੰਦਰ, ਦਿਆਲੂ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ, ਅਛੂਤ, ਆਦਿ - ਭਾਸ਼ਣ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਕਦੋਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ? ਇਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਬਦਸੂਰਤਤਾ, ਨਸਲ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮੂਰਤ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ; ਕੁਝ ਅਮੂਰਤ ਹਨ, ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਠੋਸਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਠੋਸਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਭਾਸ਼ਣ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਏਗਾ; ਇਹ ਇਸ ਵੱਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਅਮੂਰਤ ਹਨ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਠੋਸ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੈਂ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਾਂ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ, ਯਹੂਦੀ ਜਾਂ ਆਰੀਅਨ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਅਸ਼ਲੀਲ, ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾਵਾਨ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਕਹਾਂਗੇ। ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਾਲ ਉਲਝਾ ਨਾ ਦੇਈਏ। ਸਾਡਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੈ; ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜੋ ਉਹ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਅਕਸਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ "ਅਸ਼ਲੀਲ" ਸ਼ਬਦ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾ- ਵਸਤੂਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਦੋ ਕਾਰਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਅਣਗਿਣਤ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਚਿੜਚਿੜੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸਨੇ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹ "ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਹੈ"। ਵਸਤੂਆਂ ਉੱਥੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪੈਰਿਸ ਹੋ ਸਕੇ। ਮੇਰੇ ਦੋਸਤ, ਮੇਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਇੱਕ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ: "ਆਖਰਕਾਰ ਤੁਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋ! ਤੁਸੀਂ ਵਾਪਸ ਆ ਗਏ ਹੋ! ਤੁਸੀਂ ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋ!" ਪਰ ਇਸ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤੀ ਧਰਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਲੋਕ "ਦੋਹਰੇ ਮਾਪਦੰਡ

ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਰਗ ਲਈ, ਨਸਲ ਲਈ, ਸਰੀਰ ਲਈ, ਦੂਜੇ ਲਈ, ਕਾਰਜ ਲਈ, ਆਦਿ, ਇੱਕ "ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ——" ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਦਾ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣ ਦਾ। ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ "ਅੰਤਮ" ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ "ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ," "ਕਾਮੇਦਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ," ਇੱਕ ਰਾਜੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ "ਰਾਜ ਕਰਨ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜ਼ਾਇਓਨਿਸਟ ਯਹੂਦੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਸਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਥਾਈ ਅਲਗਾਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਰਕਰ ਆਪਣੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ "ਕਾਮੇਦਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਾਂਗ ਨੋਟ ਕਰਾਂਗੇ (ਹਾਲਾਂਕਿ "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ" ਅਤੇ "ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ" ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਨੈਤਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸ਼ੱਕੀ ਅਤੇ ਬੇਈਮਾਨ ਹਨ) ਕਿ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਭੱਜਣ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਰਜੂਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਗ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਜੂਆ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਕੇ ਕਿ ਜਮਾਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ "ਇੱਕ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਨ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਅਸਲ ਰੁਕਾਵਟ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੋਈ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਹਰ ਪਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਥੋਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅਤੀਤ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਈ. ਮੇਰੀ ਮੌਤ
ਜਦੋਂ ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਪਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਕੰਧ" ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੀ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਮੌਤ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਸੀਮਾ (ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ) ਇੱਕ ਜੈਨਸ ਬਾਈਫ੍ਰੋਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਉਸ ਲੜੀ ਦੇ ਚਿਪਕਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦਾ ਅੰਤਮ ਤਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਚੁੱਪ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਧੁਨੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ ਜੋ ਸੁਰ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੇਗੀ; ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚੁੱਪ ਨਾਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੁੱਪ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪੂਰਨਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਤ ਸੁਰ ਹੈ; ਤਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸੁਰ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਗੂੰਜਦਾ ਰਹੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਦੁਚਿੱਤੀ ਇੱਕ ਨੋਟ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਨੋਟ ਤੱਕ ਵਹਿੰਦੀ ਰਹੇਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।
ਮੌਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ - ਸਹੀ ਜਾਂ ਗਲਤ - ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਸੀਮਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਨ ਜੋ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਸੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ - ਮਹਾਨ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਮੌਤ ਦੀ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸੰਪਰਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਬਚ ਗਈ ਜਦੋਂ ਇਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨ ਨਾਲ ਘੇਰ ਲਿਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਉਸਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਰੌਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।22 ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਰਿਲਕੇ ਵਰਗੇ ਕਵੀਆਂ ਜਾਂ ਮਾਲਰੋ ਵਰਗੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੀ। ਮੌਤ ਨੂੰ ਲੜੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਲੜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਐਡਕੁਆਰਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਵਿਗਿਆਪਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜੋ ਇਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਉਲਟ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਜੀਵਨ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਾਂਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਸੀਮਤ ਪਰ ਅਸੀਮਤ" ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਸੁਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਦ ਹੈ, ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਲੜੀ ਦਾ ਹਰੇਕ ਪਦ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲੜੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਮੌਤ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਹੁਣ ਉਹ ਮਹਾਨ ਅਣਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਜੀਵਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਜੋ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਦੌਰਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ। ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਰਿਲਕੇ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਦਾ ਅੰਤ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਰਗਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਸਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਲੇਸ ਕਨਕੁਏਰੈਂਟਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਰੋਕਸ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੂਰਪੀਅਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਕੁਝ ਏਸ਼ੀਆਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਅਚਾਨਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਅਤੇ ਨਸ਼ੀਲੇ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜੀਵਨ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ।" ਮੌਤ ਦੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀਕਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹਾਈਡੇਗਰ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਡੇਸੀਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਝੱਲਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੀ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਡੇਸੀਨ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੇਨ ਜ਼ੂਮ ਟੋਡੇ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਮੌਤ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ: ਮੌਤ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀਮਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਉਹ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹਿੱਸਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਉਠਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।
ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਵਾਲੀ ਖਿੜਕੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਛੱਡ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਹੈ?
ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੌਤ ਦਾ ਬੇਤੁਕਾ ਕਿਰਦਾਰ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਤਾਰ ਮੰਨਣ

ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ "ਮਰਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ" ਹੋਵਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇ ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ "ਉਹਨਾਂ" ਦਾ ਪਿਆਰ); ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਹਰ ਡੇਸੀਨ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ - ਜਦੋਂ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਡੇਸੀਨ ਇਸਟ ਜੇ ਮੇਨੇਸ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਪਿਆਰ, ਮੌਤ ਵਾਂਗ, ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਸ ਔਰਤ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ, ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ, ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲੱਭਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੇਣ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਘਰ ਬਣਾਉਣ, "ਉਸਨੂੰ" ਬੱਚੇ ਦੇਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਵੀ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਾਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਇਕ ਉਸ ਔਰਤ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਤਰਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ "ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।" ਇੱਥੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ "ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵੀ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਮਰਨਾ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ, ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਲਈ ਮਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਗੀਤ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਲਾਟ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸ ਨੂੰ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਤਾਂ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਟੱਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੇਵੇਗੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੌਤ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਵਜੋਂ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਯੋਗ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕੋਈ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ (ਅੱਠ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਫਾਂਸੀ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਮੁੱਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਬੇਰਹਿਮ ਹੈ, ਆਦਿ) ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਨਾ ਜਾਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਰ ਉਮੀਦ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆ "ਉਮੀਦ" ਦੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲਗਾਤਾਰ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ: ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।23 ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਟਨਾ ਦੀ "ਉਡੀਕ" ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਚਾਰਟਰੇਸ

ਤੋਂ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਚਾਰਟਰੇਸ 'ਤੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਛੱਡ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਮੋੜ ਇਸਨੂੰ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇਰ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਟੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ "ਜਾਰੀ ਹੈ;" ਅਤੇ ਉਹ ਵਰਤਾਰੇ ਜੋ ਸਟੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਦੇਰੀ ਜਾਂ ਰੋਕ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬੰਦ, ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਰੇਸ਼ੇਦਾਰ ਬਣਤਰ" ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਅਰਸਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ "ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇਰ ਨਾਲ ਆਵੇਗੀ।" ਪਰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੈਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬੰਦ, ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹਾਂ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਰੇਲਗੱਡੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦੇਰੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ। ਇਹ ਅਣਕਿਆਸੀ, ਅਣਕਿਆਸੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਅਣਕਿਆਸੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੁਕਾਵਟ ਜਿਸਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਬਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਲਪ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਨੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਨੰਤ ਅਨੰਤ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਨਤੀਜਾ - ਮੇਰੀ ਮੌਤ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਾਰੀਖ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਕਾਫ਼ੀ ਨੇੜੇ ਆ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਲਾਮਬੰਦੀ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨੇੜੇ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਨੇੜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨੂੰ ਲੰਮਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੋਵੇ।
ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਜੋ ਪਲ ਬੀਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲਚਕੀਲੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ (ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਸੌ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸੈਂਤੀ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਮਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ) ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤ ਮੇਰੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਮੌਤ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਜਵਾਨੀ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਉੱਦਮ ਹੈ; ਇਹ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਉਡੀਕ

ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਚਾਨਕ ਮੇਰੀ ਅੰਤਿਮ ਉਡੀਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਡੀਕ ਬੇਤੁਕੀ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਹਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਨੌਜਵਾਨ ਤੀਹ ਸਾਲ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਬਣਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਡੀਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਅਤੇ ਬੇਤੁਕੀ ਜ਼ਿੱਦ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਿਤਾਬ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਹ ਚੰਗੀ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਉਦਘਾਟਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਸੀ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਉਹ "ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ" ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਨਾਵਲ ਇੱਕ ਆਮ ਲੜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ "ਹਾਦਸਾ" ਹੈ। ਜੇ ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਹੋਰ ਵਧੀਆ ਕਿਤਾਬਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ - ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੇਚੈਨੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਪਰਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ "ਕੀ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਮਾਨ ਹੈ", ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਬਣਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ: ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤਕ ਲੇਖਕ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਲੇਖਕ ਹੈ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਹੋਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੇ ਕਈ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ (ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ)। ਮੈਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ। ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਬਾਲਜ਼ਾਕ ਲੇਸ ਚੌਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰ ਗਿਆ ਸੀ; ਉਹ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਲੇਖਕ ਰਹੇਗਾ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਉਹੀ ਉਮੀਦ ਜੋ ਇਸ ਨੌਜਵਾਨ ਦੀ ਸੀ, ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਆਦਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਉਮੀਦ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਜ਼ਿੱਦੀ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰੀ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੀਮਤ ਦੀ ਅਸਲ ਭਾਵਨਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਤੈਅ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ, ਉਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਔਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਜੀਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਸੀ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਮ ਹਸਤੀਆਂ ਕੋਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਸ ਆਚਰਣ ਦਾ ਅੰਤਮ ਮੁੱਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਮੂਹ (ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ, ਉਮੀਦਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ) ਅਚਾਨਕ ਬੇਤੁਕੇ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਮਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਲੋੜ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਭਵਿੱਖ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਖਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਮੌਤ ਤੋਂ

ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਚਮਕਦੇ, ਚਮਕਦਾਰ ਸਾਪੇਖਿਕ ਅਰਥ ਇੱਕ "ਮ੍ਰਿਤ" ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ 'ਤੇ ਖੇਡ ਸਕਦੇ ਹਨ।
ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦਾ ਅੰਤਮ ਵਿਅਰਥ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਸੀ, ਬਾਲਜ਼ਾਕ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤੀ ਸੀ, ਆਦਿ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਮ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਖ਼ਤ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਰਣਨ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਵੱਖਰੇ ਗੁਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂਗੇ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਰੀ ਹੋਈ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਵੇਂ ਮੌਰੀਆਕ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਨਾਇਕਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਸਿਆਣੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ" ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਪਾਸਕਲ ਦੀ "ਆਤਮਾ" (ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ "ਜੀਵਨ") ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ "ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਕੌੜਾ" ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ "ਕਾਇਰਤਾਪੂਰਨ" ਜਾਂ "ਸੁਵਿਧਾਹੀਣ" ਵਜੋਂ ਯੋਗਤਾ ਪੂਰੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਇਸ "ਸਦਾ- ਵਿੱਚ-ਰਹਿਤ-ਸੰਦੇਹ" ਦੀ ਸਿਰਫ ਅਚਾਨਕ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਬੇਤੁਕੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਘਟਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਰਥ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਕ ਅਰਥ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਕ ਗੁਣ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ - ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਖੁਦ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ - ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਰਥ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਬਦਲ ਗਈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਵਰਣਨ ਇਸ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਯਾਦ ਹੀ ਪਿਅਰੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਆਪਣੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜਨ ਤੋਂ ਰੋਕ ਸਕਦੀ ਹੈ।
ਇੱਕ ਮ੍ਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ "ਮ੍ਰਿਤਕ" ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਬੋਧਾਤਮਕ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਕੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਅਜਿਹਾ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਮ੍ਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ "ਮੁੜ-ਨਿਰਮਿਤ ਜੀਵਨ" ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ (ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ) ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮਤ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਜੀਵਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਲਟ ਗੁਣ "ਗੁਮਨਾਮੀ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਿਆ ਜੀਵਨ" - ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਜੀਵਨਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭੁੱਲ ਜਾਣਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਫੈਸਲੇ ਦਾ। ਭੁੱਲ ਜਾਣਾ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਤੱਤ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ (ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ "ਮਹਾਨ ਜਗੀਰਦਾਰ," ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ "ਬੁਰਜੂਆ ਵਿਗ", ਸੋਵੀਅਤ ਅਧਿਕਾਰੀ," ਆਦਿ); ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਨਹੀਂ

ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ।
ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ: ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਪਹਿਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕੇ (ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਣ) ਕਿ ਉਸਦਾ ਕੁਝ ਖਾਸ ਮੁਰਦਿਆਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਣਦਾ ਸੀ, "ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮੁਰਦੇ," ਆਦਿ) ਨਾਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ - ਸਾਰੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ - ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਮੰਨਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਅਗਿਆਤ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵੱਖਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਲਈ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਟਾਉਣ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸਥਾਈ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਿਕ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੂਹ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਲਈ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਅਗਿਆਤ ਅਤੇ ਅਕਾਰਹੀਣ ਹੋਵੇਗਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਖਾਸ ਅਤੇ ਸੰਰਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ; ਇੱਕ ਹੋਰ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਸਾਰ, ਜੀਨ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ। ਬਿਜ਼ੈਂਟੀਅਮ, ਰੋਮ, ਐਥਨਜ਼, ਦੂਜਾ ਧਰਮ ਯੁੱਧ, ਕਨਵੈਨਸ਼ਨ, ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੇਕਰੋਪੋਲਿਸ ਮੈਂ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਦੂਰ ਤੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਮ ਨਿਰੀਖਣ ਜਾਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਤੋਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੈਂ "ਹਾਂ"। ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਬਸ਼ਰਤੇ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝੇ) ਇੱਕ "ਵਿਅਕਤੀ" ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ - ਭਾਵ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਜਾਂ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਨੇਕਰੋਪੋਲਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸੜਕਾਂ ਅਤੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਲੱਭੇ ਹਨ, ਉਸ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਜੜ੍ਹਾਂ" ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਉੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।
ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੁਰਦੇ ਸਾਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਤੋਂ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਮੁਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਰਵੱਈਆ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਰਵੱਈਆ ਨਾ ਚੁਣਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਰਵੱਈਆ ਹੈ (ਇਸਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹੇਮਾਟਲੋਸ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ)। ਪਰ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ - ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ "ਦੁਬਾਰਾ ਮਰਨਾ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ - ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਤੱਥਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ "ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ" ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ - ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ - ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਾ ਕਰੀਏ; ਇਹ

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਚੇਲੇ ਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬੰਧਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਰ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਇੱਕੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਠੋਸ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜੋ ਪਿਛਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਅਤੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਬੇਅਸਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ 1917 ਦਾ ਅਮਰੀਕਾ ਹੈ ਜੋ ਲਾ ਫੇਏਟ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਵਿਚਕਾਰ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਜੀਵਨ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਖੁਦ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਜੇ ਨਹੀਂ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਬਦਲਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਰਦਾ ਜੀਵਨ ਬਦਲਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਲਈ ਚਿਪਸ ਹੇਠਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਹੁਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਏ ਆਪਣੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰੇਗਾ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮਨਮਾਨੀ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ: ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦ ਹੈ; ਉੱਥੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਾਹਰੋਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਇਸ ਰਸੂਲ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਉਸਦੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦਾ ਅਰਥ (ਜਿਵੇਂ ਮੂਰਖਤਾ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਭਾਵਨਾ, ਭਾਵੇਂ ਸਫਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਸਫਲ) ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀ। "ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ, ਕੋਈ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।" ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਅਰਥ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ (ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤੀ) ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਬੇਦਖਲੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਰਸੂਲ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਅਸਫਲਤਾ ਜਾਂ ਸਫਲਤਾ, ਮੂਰਖਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸੀ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਣਾ ਜੀਉਂਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਭਵਿੱਖੀ ਮੌਤ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ

ਵਿੱਚ, ਉਹ ਅਲਹਿਦਗੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਸਾਬਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਆਯਾਮ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਆਯਾਮ ਨਾਲ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ "ਸ਼ੱਕੀ ਲੜਾਈ" ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਿੱਤ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਨਾਲ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿਨਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਤੱਥ ਲੜਾਈ ਅਤੇ ਇਨਾਮ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਜਿੱਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਲੜਾਕੂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮਰਨਾ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ; ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ "ਆਪਣੀ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ" ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ, ਮਰਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਦੇਣਦਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ।
ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਤੀਜੇ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ "ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ" ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ (ਚਿੱਤਰਾਂ, ਯਾਦਾਂ, ਆਦਿ) ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਸਪੈਕਟ੍ਰਲ ਬਚਾਅ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੋਟ ਵਾਂਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਆਯਾਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ - ਇੱਕ ਆਯਾਮ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਿਲੱਖਣ ਆਯਾਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੇ ਭੂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਰਿਚੇਲੀਯੂ, ਲੂਈ XV, ਮੇਰੇ ਦਾਦਾ ਜੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਣਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਹਨ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕਲੇ ਆਯਾਮ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨਗੇ, ਪਰ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਟਾ ਕੇ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ - ਸਗੋਂ ਇਹ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੌਤ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਜੀਉਂਦੇ" ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਹਰੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ "ਕਿਸਮਤ" ਵੀ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ, ਰਾਹਤ

ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। "ਰੋਬੇਸਪੀਅਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਿਸਮਤ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ?" ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਸ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਦੇ ਜਵਾਬ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ?" ਯਾਨੀ, "ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਪੂਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ?" ਇਹ ਸਵਾਲ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਅਸੁਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਵਾਬ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ (ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਜਵਾਬ ਸਮੇਤ: "ਮਿਸਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਸਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ") ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਨ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਕੱਟੜ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਗਲਤ ਸੀ - ਭਾਵ, ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਤਾਂ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੱਲ ਇਸ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਧੱਕ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਪਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਾਤਕਾਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼, ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਮੌਤ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਡਿੱਗਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਅਚਨਚੇਤੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਸਾਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ, ਮੇਰੀ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਣਪਛਾਤੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ (ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ) ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ

ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਹਾਇਤਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਅੰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ।
(2) ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਬਾਹਰੋਂ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰਾਂ (ਉਹ ਪਿਆਲਾ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਜ਼ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਝੁਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ) ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਥਿਤੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਏਕਤਾ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਖੁਦ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਸ ਉੱਥੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਹਨ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜਾਂ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹਾਂ।
ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਗਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਦਰਅਸਲ, ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਤੀ (ਇੱਕ ਅਰਥ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਵੈ-ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ (ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ "ਚੀਜ਼" ਵੀ ਹੈ (ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ)। ਸਥਿਤੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ; ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਚਨਚੇਤੀ, ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ - ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੂੜ ਭਰੀ, ਚੜ੍ਹਦੀ ਸੜਕ ਹੈ, ਇਹ ਬਲਦੀ ਪਿਆਸ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਪੀਣ ਲਈ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਪੈਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਸਲ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਆਬਾਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰਾ ਤਿਆਗ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਟੀਚੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਰੋਕੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਟੀਚਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ

ਇਸਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਘਨ ਵਾਲਾ ਸੁਪਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।
(3) ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਨੂੰ ਬਰਗਸਨ ਦੀ ਉਸ "ਅੰਦਰੂਨੀ ਆਜ਼ਾਦੀ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦਾ ਪੋਲਿਟਜ਼ਰ ਨੇ ਲਾ ਫਿਨ ਡੁਨ ਪਰੇਡ ਫਿਲਾਸਫੀਕ (ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੇਡ ਦਾ ਅੰਤ) ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਲਾਮ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਗੁਲਾਮ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਅਜਿਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹੇਗੀ। ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਗੁਲਾਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ: ਗੁਲਾਮ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜਾ ਜੋਖਮ ਲੈਣਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਲਾਮ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਪਰ ਇਹ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਉਹ ਬਗਾਵਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੁਲਾਮੀ, ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਗਾਵਤ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਬਗਾਵਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਬਗਾਵਤ ਦੌਰਾਨ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਮਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ "ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵਾਂਗਾ?" ਹੈ - ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਾਲਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤੁਲਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ

ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ।
(4) ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਿਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਉੱਘੜਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੋਸ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕਲੇ ਚਿਹਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਸਾਡੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਮੌਕੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕਾਫਕਾ ਦੀ ਇੱਕ ਕਥਾ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਵਪਾਰੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਕੇਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਵਰਜਿਤ ਗਾਰਡ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਵਪਾਰੀ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ?" ਅਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ।" ਇਹੀ ਗੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਆਪਣਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਠੋਸਤਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਚੋਣ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਉਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਵੱਖ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੁਦ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਅਰਥ ਇੱਕ ਅਣ-ਸੈਲਬਸਟੈਂਡਿਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਠੋਸੀਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

24 ਪਰ ਖੁਦ ਦਾ ਅੰਤ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੇ ਅੱਗੇ
ਵਧਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਅਸਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਫ੍ਰੈਂਕਾਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਨਾ, ਪੋਲੈਂਡ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ, ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਲਈ ਲੜਨਾ)। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਲਈ ਲੜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਏਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ "ਬਣਾਉਣ" ਨਾਲ, ਖੁਦ-ਮੁੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ" - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ।
(5) ਜਿਵੇਂ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੈਂ ਅਧੀਨ ਹਾਂ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ

ਯੰਤਰ-ਜਟਿਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਬੱਧ ਕਰਕੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਇਸਦਾ ਅੰਤ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਕ੍ਰਮਾਂ, ਜੁੜੀਆਂ ਲੜੀਵਾਂ, ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਜਾਂ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਬੰਧ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ।
(6) "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਈਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ ("ਉਹ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ।" "ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।") ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਕਿਸੇ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹਕੀਕਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਸਾਡੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨਾਲ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ, ਸਾਡੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ, ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਦੀ - ਇਹ ਸਭ ਸਾਡੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੀਮਾ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ।
ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਜਾਂ ਚਰਿੱਤਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਵੀ ਇੱਕ ਅਟੱਲ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਲੇਨ ਨੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਦਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਾੜੇ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਿਰਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਿਰਦਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਵਾਲਾ, ਪਖੰਡੀ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਕਾਇਰ ਜਾਂ ਦਲੇਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦਿੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਕਿਰਦਾਰ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਸੀ, ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ 'ਤੇ ਵੀ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਪਾਤਰ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਈਤਾ - ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਆਮ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਮੈਂ ਪੈਂਤਾਲੀ ਸਾਲ ਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਅੱਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗਾ।" ਪਾਤਰ ਅਕਸਰ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਲਈ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ; ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਜਲਾਵਤਨੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੋਈ ਖਾਸ ਪਹਾੜੀ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਜੜਤਾ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਾਈਤਾ 'ਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਲੱਭਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪਹਾੜਾਂ ਦਾ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ; ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੌਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕਣ, ਇੱਕ ਜੋ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਹਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਲੱਭਣ ਦਿਓ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਚਿਹਰਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ।
ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦੀਆਂ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਰਲਤਾ ਜਾਂ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੇ ਵੀ ਸਰਲ ਜਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਰਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖਿਸਕਣ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਕਟੌਤੀਆਂ ਨੇ ਇਸ 'ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਵਿਪਰੀਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਪਹਿਲੂ ਛਾਪਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਸਧਾਰਨ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਲਈ - ਉਹ ਚੋਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇੱਥੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸਧਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਾਵਾਂਗਾ। ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਰ ਕੋਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੰਗੀ ਕੈਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸਰਲੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਭਗ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਰਲੀਕਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ; ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸੰਘਣਾ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੈਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ

ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ, ਵਧੇਰੇ ਬੇਰਹਿਮ, ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਘਣਾ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੈਟਾਬੋਲਿਜ਼ਮ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਗਲੋਬਲ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਉਹ ਬਦਲਾਅ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ "ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ" ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇਕਸਾਰ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਦਲਾਅ।
III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀ ਲਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਅਤੇ ਦਲੀਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਮੁੜੀਏ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਤੱਥ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਸਮਤ ਲਈ ਕੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਸਾਡੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ 'ਤੇ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਭਾਰ ਆਪਣੇ ਮੋਢਿਆਂ 'ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ "ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ

25 ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ
ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਪਤਾ ਦੇ ਇਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣਾਂਕ ਨਾਲ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਉਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੇ ਨੁਕਸਾਨ ਜਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੇ ਖਤਰੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਮੂਰਖਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਚੀਜ਼ ਨੇ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਪੂਰਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਤਰਕਪੂਰਨ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਆਦਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਭਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੀਆਂ ਤਸੀਹੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ; ਕੋਈ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਡਰ, ਭੱਜਣ ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਬਾਰੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਵਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।

ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਪਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ, "ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ?" ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦਿਨ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦੇਵਾਂ ਜਾਂ ਐਲਾਨ ਕਰਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਜਨਮ ਲੈਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ
- ਭਾਵ, ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ - ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਤਿਆਗ - ਭਾਵ, ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ "ਹੈ" ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ।
ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਕੇ (ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਮੌਕਾ, ਘਾਟ, ਅਣਗੌਲਿਆ, ਆਦਿ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੌਕਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ) ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ- ਪਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਕੇ ਅਤੇ ਮੌਕੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ ਲੋਕ-ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਤਿਆਗ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਕੋਲ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪਛਤਾਵਾ ਜਾਂ ਪਛਤਾਵਾ ਜਾਂ ਬਹਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਸੀ, ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਂ ਅਸੀਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹਾਂ।
2 ਇਸ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਮੋਟਿਫ ਅਤੇ ਮੋਬਾਈਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਿੱਖਾ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਮੋਟਿਫ" ਫ੍ਰੈਂਚ ਮੋਬਾਈਲ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਜਾਂ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੋਟਿਫ ਲਈ ਕੋਈ ਸੱਚਾ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਤੱਥ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਕਾਰਨ" ਨਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਨਿਰਣਾਇਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
3 ਗੈਸਟਨ ਬਰਗਰ: Le Cogito chez Husserl et chez Descartes, 1940।
4 ਭਾਵ, ਸਹਿਜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
5 Esquisse d’une théorie phénoménologique des émotions, Hermann, 1939।

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ, ਦ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼: ਆਉਟਲਾਈਨ ਆਫ਼ ਏ ਥਿਊਰੀ। ਟ੍ਰ. ਬਰਨਾਰਡ ਫ੍ਰੈਕਟਮੈਨ ਦੁਆਰਾ। ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, 1948।
6 ਕਿਸੇ ਵੀ ਝਟਕੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਚਾਨਕ ਰੋਕਣ ਵਾਲੀ ਸੁੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੀਅਰ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ। ਟ੍ਰ.
7 Ferdinand Lot: La fin du monde antique et le début du moyen âge, p. 35. ਰੇਨੇਸੈਂਸ ਡੂ ਲਿਵਰੇ, 1927। 8 ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ" (tout à fait possible) ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
9 ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। Tr
10 ਭਾਗ II, ਅਧਿਆਇ III।
11 ਜਰਨਲ des faux monayeurs. (ਨਕਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ।)
12 ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼, ਦ ਵੈਰਾਇਟੀਜ਼ ਆਫ਼ ਰਿਲੀਜੀਅਸ ਐਕਸਪੀਰੀਅੰਸ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
13 ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਕਦੋਂ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ! ਟ੍ਰ.
14 ਸਕਲਬਰਗਰ। Un homme heureux. ਐਨ.ਆਰ.ਐਫ.
15 ਇਹ ਇੱਕ ਸਰਲੀਕਰਨ ਹੈ: ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹਨ; ਆਰਲਬਰਗ ਵਿਧੀ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।
16 ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਰਲ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹਨ। ਪਰ ਪਾਠਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। (ਫ੍ਰੈਂਚ ਟੈਕਸਟ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਕਿ ਇਹ ਫੁੱਟਨੋਟ ਇਸ ਵਾਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਾਂ ਪਿਛਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਨਾਲ। ਸਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.)
17 ਬ੍ਰਾਈਸ-ਪੈਰਾਨ: ਐਸਸਾਈ ਸੁਰ ਲੇ ਲੋਗੋਸ ਪਲੈਟੋਨੀਸੀਅਨ।
18 ਮੈਂ ਸਰਲ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ: ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸਿੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
19 ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਸਮੱਸਿਆ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ। 20 ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ "ਅੰਤਹਕਰਣ" ਅਤੇ "ਚੇਤਨਾ" ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ "ਅੰਤਕਰਣ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਆਇਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ "ਅੰਤਕਰਣ" (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਰਥ) ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
21 ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਸੰਦ ਦਾ।
22 ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਪਾਰਕਨਬਰੂਕ ਵਿੱਚ ਮੋਰਗਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪਲੈਟੋਨਿਜ਼ਮ ਵੇਖੋ।
23 ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ ਕਿਰਿਆ attendre ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ s'attendre ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ" ਅਤੇ attendre ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ" ਵਜੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਟ੍ਰ.
24 ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿਓ।
25 ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਨਿੱਜੀ ਸਰਵਨਾਮ ਵੱਲ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹਸਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਠੋਸ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ "il" ਉਦਾਸੀਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਉਹ" ਜਾਂ "ਇਹ" ਹੈ। ਟ੍ਰ.

[27] □□. □□□□□□□: □□□ □□□□□□□ □□ □□□□ □□□□□□□□; "□□□□□□□□ □ □□□□□□"

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਰੱਖਣਾ
I. ਮੌਜੂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ
ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਧੱਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਸ ਅੰਤ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਉਦੇਸ਼ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗਲਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਭਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ "ਸਮੁੱਚੇ" ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਘਰ, ਪਾਣੀ ਦਾ ਗਲਾਸ ਜਾਂ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਰੀਰ, ਇਹ ਗਲਾਸ, ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਇਹ ਟੁਕੜਾ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਛਤ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਇਹਨਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਹਸਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹੀਏ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਿਵ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਚੇਤਨਾ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।
ਦੂਜੀ ਗਲਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਜਾਂਚਕਰਤਾ ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਡਰਾਈਵਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵੀ ਨਿਰੀਖਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਜੋੜ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇਗਾ; ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੇਗਾ; ਉਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਇੱਛਾ ਦੂਜਿਆਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਲੋਚਕ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ; ਫਲੌਬਰਟ ਦੇ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਜਵਾਨੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਆਮ ਸਥਿਤੀ, ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਅਜਿੱਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਉੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ... ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਜਵਾਨ ਖੂਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਜਨੂੰਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਠਾਰ੍ਹਵੇਂ ਸਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਚਨਚੇਤੀ ਰੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ

[redacted]"[1]
[redacted]
[redacted]
[redacted

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਅਤੇ ਫਲੌਬਰਟ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਪੇਂਟਿੰਗ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲਿਖਣ ਵੱਲ ਕਿਉਂ ਮੁੜਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਕਲਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਸੀ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਰਹੱਸਵਾਦ ਵੀ ਹੈ)। "ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਅਦਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ," ਫਲੌਬਰਟ ਨੇ ਕਿਤੇ ਲਿਖਿਆ। ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ? ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ; ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਛਾਵਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੋ ਕੇ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਬਣਨਾ, ਪਰਿਵਰਤਨ, ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਛੁਪਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਪਰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਕ੍ਰਮਾਂ (ਕਿਸ਼ੋਰ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ) ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ! ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਬੇਤਰਤੀਬ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹੋ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜੋ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਮੂਰਤੀਆਂ - ਵਿਰਾਸਤ, ਸਿੱਖਿਆ, ਵਾਤਾਵਰਣ, ਸਰੀਰਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਮਿਲੇਗਾ। ਕਦੇ-ਕਦੇ, ਬਿਹਤਰ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਦੋ ਸਹਿ-ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਯਮਤ ਕ੍ਰਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਸਮਝਣਯੋਗ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜੈਸਪਰਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝ ਆਮ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚਕਾਰ, ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਖੰਡ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਵਿੱਤਰਤਾ (ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਰਹੇਜ਼, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਰਤਾਵੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼) ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਣਜਾਣ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭਰਮਾਂ ਦੇ ਆਮ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਠੋਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਇਹ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਕਿਉਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਮੁਆਵਜ਼ਾ ਭਰਮ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰਤਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿਉਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ, ਆਦਿ)।
ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਇਹ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ" ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਣਜਾਣ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਸਰੀਰ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਇੱਕ "ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਇੱਛਾ" ਸੀ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸਾਰਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਮੂਲ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਥੇ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਰੁਕਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਸਤੀਫਾ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। "ਦੇਖੋ," ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ,

"ਫਲੌਬਰਟ ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਸੀ।" ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕਿਉਂ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲੰਬਾ ਅਤੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਉਂ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਰੁਕਣਾ ਪਵੇਗਾ; ਇਹ ਸਾਰੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੱਟਾਨ ਕਾਈ ਨਾਲ ਢੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਵਾਲੀ ਚੱਟਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਸਤਾਵ ਫਲੌਬਰਟ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਸਨ, ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਐਕਿਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਫਾਸਫੋਰਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਰਸਾਇਣਕ ਅਣੂਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਣੂ ਕਿਉਂ ਹਨ? ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ। ਫਲੌਬਰਟ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਜੇ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ, ਉਸਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਵਾਦਾਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਤਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਰਸਾਇਣਕ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਮੂਰਖਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਾਪਤ" ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਰਾਸਤ, ਨਾ ਹੀ ਬੁਰਜੂਆ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਇਸਦਾ ਹਿਸਾਬ ਲਗਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ "ਘੁਰਨਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ" ਸੰਬੰਧੀ ਉਹਨਾਂ ਸਰੀਰਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿਓ, ਜੋ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਨਰਵ ਅਰਥਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕੋਲੋਇਡਲ ਪਦਾਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਸ ਅਰਥ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ - ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਫੈਸਲੇ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਜੋ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਟੁੱਟ ਦੇ, ਸੱਚਾ ਮਾਨਸਿਕ ਅਟੱਲ ਹੋਵੇਗਾ।
ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ
- ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਟੱਲ ਅਟੱਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਜਿਸਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਨਕਾਰ ਜਾਂ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਦੀ ਉਸਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਪਰ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ। ਸਾਡੇ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਦੀ ਉਸ ਨਿਰੰਤਰ ਖੋਜ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਉਹ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਜਿਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਖੋਜ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ - ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ - ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ "ਕਿਉਂਕਿ" ਦੀ ਬਚਕਾਨਾ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਹੋਰ "ਕਿਉਂ" ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ? ਇਹ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਇੱਕ ਮੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਇੱਛਾਵਾਂ (ਜਾਂ "ਡਰਾਈਵਜ਼") ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਨਕਾਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਰਥਤ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੀਏ, ਇਹ ਚੁਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਜਾਂ

ਤਾਂ ਫਲੌਬਰਟ, ਉਹ ਆਦਮੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਦੋਸ਼ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਯੋਗ ਇੱਕ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟਮ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਿੱਟੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅਟੱਲ ਡਰਾਈਵਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਬੰਡਲ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਦਮੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਹੁਣ "ਉਹ" ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ, ਵਿਰੋਧੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੱਭਦੇ ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਜੋ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਜੀਵ ਮਿੱਟੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟਦਾ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਏਕਤਾ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਸ ਲਈ ਤੱਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਅੰਗ ਸੀ - ਜੋ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜੋ ਸਹਿਮਤ ਜਾਂ ਘਿਣਾਉਣੀ, ਦੋਸ਼ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਨਿੱਜੀ। ਇਹ ਏਕਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਏਕਤਾ ਉਸ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਏਕਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਫਲੌਬਰਟ ਲਈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਜੀਵਨੀ" ਦੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ, ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ। ਅਟੱਲ ਏਕੀਕਰਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕੀਕਰਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅਖੌਤੀ ਅਟੱਲ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੂਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਪਦੰਡ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਝੁਕਾਅ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾ ਕਰੀਏ। ਹਰ ਇੱਛਾ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਏਕੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਦੋਸਤ ਬਾਰੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ "ਰੋਇੰਗ ਕਰਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ," ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੋਕਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਰੋਇੰਗ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ੌਕ ਨੂੰ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਪਾਤਰ ਨੂੰ

ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਟੈਂਡਲ ਦੇ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਟੈਂਡਲ ਦੇ ਵਰਣਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿਆਰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ (ਸਵੈ) ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਔਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਚਾਲਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਢੰਗ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੈਥੋਲਿਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਤੁਰੰਤ ਸਰੀਰਕ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ - ਡੌਨ ਜੁਆਨ ਵਿੱਚ, "ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ", ਪਾਪ ਵਿੱਚ, "ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ।" ਇੱਥੇ ਠੋਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਸਾਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਔਰਤ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਤੋਂ ਘੱਟ ਠੋਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਅਧੂਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੱਚੀ ਠੋਸਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੌਰਗੇਟ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਮ ਅਧਿਕਤਮਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਾਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ - ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਿਤਾਬਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨਰਮ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੇ ਬੰਡਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲੱਭਾਂਗੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੂਰਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਹਿਜਤਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗੀ।
ਸਮੱਸਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜੋੜ ਜਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੋਜੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਕੋਣ ਤੋਂ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਜਿਵੇਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦਾ ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹਰੇਕ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਾਰੀਖ ਦੀ ਈਰਖਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕੁੱਲ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਾਤਰ ਦੀ ਚੋਣ" ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪੈਟਰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਅਨੁਭਵੀ ਰਵੱਈਆ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਾਤਰ

ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਇਹ ਚੋਣ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਸਮਝਣਯੋਗ ਚੋਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰੇਕ ਠੋਸ, ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਨੌਮੈਨਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਰੀਖਣਯੋਗ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ; ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਨਦੀ 'ਤੇ ਰੋਇੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ - ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ - ਰੋਇੰਗ ਦੇ ਇਸ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਖੁਦ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਅਤੇ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਖੇਪ ਜਾਂ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ; ਹਰੇਕ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਰੁਝਾਨ ਪੂਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਭਵ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਆਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸੇਧਿਤ ਹੋਵਾਂਗੇ: ਸਿਰਫ਼ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰੁਕਣਾ; ਯਾਨੀ, ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਣਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੀਕਰਨਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਵਰਗੀਕਰਨ, ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਸਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਏ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੇਕਰ ਮੌਤ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਫੜੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਫੈਸਲਾ ਜਾਂ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣਾ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ

'[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[
[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[, [[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[; [[[[[[-[-[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[['[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[; [[[[[[[[[[[[-[-[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[-[-[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[, [[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[-[-[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[, [[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[, [[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[-[-[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[, [[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[[

ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।
ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਅੰਤ ਅਤੇ ਟੀਚਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੀਦਾ, ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਹਰ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਗਾਵਤ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਯਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਿਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਇਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਨਿਖੇਧ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ - "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਮੌਜੂਦ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ"। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਬਚਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਬਣ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੁੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ "ਦਿਲ ਲਈ ਸਮਝਦਾਰ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ

ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਇਹ ਹੁਸਰਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਐਬਸਚੈਟੁੰਗੇਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਐਬਸਚੈਟੁੰਗ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ "ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ। ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਰਥ ਹੈ।
ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਢੁਕਵੀਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ, ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਗੇ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ "ਹਾਲਾਤਾਂ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹਨ (ਜੋ ਕਿ ਹੇਠਾਂ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ)। ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਤਰੀਕਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਅਤੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਖੋਜ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਾਂਚ ਖੁਦ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਹਨ।

ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ, ਆਦਿ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ; ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਆਰੀ ਮੋਮ ਹੈ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਥਿਰਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ। ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ, ਖੋਜ, ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਥਿਰ, ਸਥਿਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਰਥ, ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਸ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਉਸਦੀ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਲਾਜ ਦੇ ਪਲ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਰੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਪੱਤਰ, ਗਵਾਹ, ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਡਾਇਰੀਆਂ, ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ "ਸਮਾਜਿਕ" ਜਾਣਕਾਰੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਬਣਤਰ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ: ਬਚਪਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਡਾ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹਰੇਕ "ਇਤਿਹਾਸਕ" ਤੱਥ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਾਰਕ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲੈਣ ਦਾ ਇਹੀ ਤਰੀਕਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਸਰਲ, ਤਰਕਪੂਰਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਖਾਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਭੇਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਚੋਣ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਾਂਗ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵਾਂਗ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਤਰਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਤਰਕ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਲਾਗਿਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ।
ਸਾਡੇ ਦੋਵੇਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਇਹ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਇਹਨਾਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਢੰਗ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਡੇਟਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਲਾਭਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ

ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੋਵੇ। ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਚੇਤ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਪਾਠਕ ਸ਼ਾਇਦ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਦੇਖਭਾਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੇਗਾ। ਯਕੀਨਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਗਿਆਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਹਰ ਪਲ 'ਤੇ ਫੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਕਸਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ - ਠੋਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੋਸ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਮਿਤੀ ਵਾਲੀ ਇੱਛਾ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਹੈ; ਬਿਹਤਰ ਅਜੇ ਵੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵੀ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦਿਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਕਿ ਇਹ ਰੌਸ਼ਨੀ ਕੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਣਸੁਲਝੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ; ਸਭ ਕੁਝ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਦੇ ਪੂਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਭ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਦਿਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਰਹੱਸ" ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਬਜ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪੀਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ, ਬਿਨਾਂ ਛਾਂ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਰਾਹਤ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਨ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਨ ਦੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਛਾਂ, ਇਹ ਮੁੱਲ, ਇਹ ਰਾਹਤ ਕਿਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਲੁਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਾਲਮ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਜਾਣ ਸਕੇਗਾ ਜੋ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚੇਤ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤੋਂ ਉਖਾੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫੜੇ ਜਾਣਗੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਭਾਵ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਭਾਵੇਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ

ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਟੱਲ ਤੱਤ। ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ। ਇਸ ਵਜੂਦ ਲਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਕਬਜ਼ੇ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਇੱਕ ਕਬਜ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਜਾਣਨ ਹੋਵੇਗਾ।
ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਮਨੋ-ਜੈਵਿਕ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਂਚ ਦੀ ਅਟੱਲ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਹ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਹ ਨਤੀਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ, ਉਹ ਯਕੀਨਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਜਿਸ ਲਈ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਮੂਲ, ਅਭੇਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ।
ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਚੋਣ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸਾਨੂੰ ਲੈ ਜਾਵੇਗੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਹਰੇਕ ਨਤੀਜਾ ਤੁਰੰਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਹੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਅੰਤਮ ਟੀਚੇ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ, ਆਮ ਸ਼ਬਦ, ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਠੋਸ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਬਾਹਰੀ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਵਿਲੱਖਣ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਠੋਸਤਾ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅੰਸ਼ਕ ਵਿਵਹਾਰ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਚੁਣਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ "ਗੁੰਝਲਦਾਰ" ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਵਰਗੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਵੱਲ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਾਏਗੀ। ਗੁੰਝਲਦਾਰ

ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਡਰਾਈਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਚੇਤੰਨ ਸਵੈ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਤਮ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।
ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਾਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹਰੇਕ ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਧੀ ਜੋ ਭਾਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਖਾਸ ਵਿਵਹਾਰ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਲਿੰਗਕਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ - ਜੋ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਝ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੁਕਣਾ ਮਨ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਜਾਂਚਕਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਵਾਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ। ਇਸ ਮਾਪਦੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗਵਾਹੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਨਤੀਜੇ - ਯਾਨੀ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰੇ - ਫਿਰ ਇੱਕ ਵਰਗੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਬਾਰੇ ਆਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੁਪਨੇ, ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ, ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋਸਿਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਗਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਸਫਲਤਾਪੂਰਵਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਸ਼ੈਲੀ, ਆਦਿ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਫਰਾਇਡ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਫਲ ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਫਲੌਬਰਟ ਅਤੇ ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ। II. "ਕਰਨਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ": ਕਬਜ਼ਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਮੂਨਿਆਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗੀ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ

ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਆਮ ਅਮੂਰਤ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਾ ਪੈਟਰਨ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਠੋਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਇੱਛਾ - ਖਾਣ ਜਾਂ ਸੌਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਲਾ ਦਾ ਕੰਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ,

3 ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਪੱਧਰ
'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ, ਅੰਸ਼ਕ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਉਹ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀਆਂ ਅੰਤਮ ਖੋਜਾਂ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ?
ਇੱਛਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ-ਪਰਮਾਤਮਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲਾਂ ਮੂਲ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਨ, ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ, ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜਾ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਮੁੱਲ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਤ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹਿਣ 'ਤੇ, ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ। ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਭਾਵਤ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਵੈ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਵੈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਯਤਨ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਧਾਰ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਇਸ ਯਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ, ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਹੁਣ ਰੋਟੀ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁਕੜਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਔਰਤ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਲਾਕਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ "ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਅਨੁਭਵੀ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਕਰਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਖਰੀਦਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ

ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸੈਰ ਲਈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ "ਕਰਨ" ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੈਰ ਨੂੰ "ਕਰਨ" ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਹਿਰਾਵਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ, ਠੋਸ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੱਡੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ: ਕਰਨਾ, ਹੋਣਾ, ਹੋਣਾ।4
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ (= ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ)। ਇਹ ਨਵਾਂ ਸਬੰਧ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਗੰਨੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁੱਖ ਦੀ ਟਾਹਣੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੰਨਾ ਕੱਟਦਾ ਹਾਂ (ਮੈਂ ਇੱਕ ਟਾਹਣੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ)। "ਕਰਨ" ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਘਟਾਉਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ, ਜਾਂ ਖੇਡ, ਜਾਂ ਸੁਹਜ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬੇਲੋੜਾ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ, ਇੱਕ ਨਾਟਕ, ਇੱਕ ਸੁਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਾਂ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਸਵੀਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਉਤਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੋ ਸਕੇ ਪਰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਵਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ; ਇਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਲਈ ਮੇਰਾ "ਨਿਸ਼ਾਨ" ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ "ਮੇਰਾ" ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਕਲਾ ਦਾ ਹਰ ਕੰਮ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ "ਵਿਚਾਰ" ਹੈ; ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਅਰਥ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਮਨ ਇਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਹਤ ਦੇ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਮਨ ਜੋ ਮੇਰਾ ਮਨ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਦੋਹਰਾ ਸਬੰਧ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਗੁਮਨਾਮਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਥੇ "ਮੇਰਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੋਜ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ, ਅਨੁਕੂਲ ਆਨੰਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਜੋ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ; ਦੇਖਣਾ ਫੁੱਲਣਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ ਅਤੇ ਜਾਣੇ- ਪਛਾਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਤੁਲਨਾਵਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਅਣਜਾਣ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ, ਕੁਆਰੀ ਵਜੋਂ, ਚਿੱਟੇਪਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਭੇਤ "ਪਹੁੰਚਾਇਆ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਭੇਤ ਇਸ ਤੋਂ "ਖੋਹਿਆ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਸਤੂ ਜਾਂਚਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਨਜ਼ਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿੱਚ ਚਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਜਾਸੂਸੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਔਰਤ ਵਾਂਗ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਹਗੀਰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਨਾਨ 'ਤੇ ਅਣਜਾਣ ਫੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਕੜੇ, ਕਈ ਵਾਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ "ਅਣਉਲੰਘਣ ਡੂੰਘਾਈਆਂ" ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਪਰਦੇ ਖੋਹਣ, ਉਸਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ (ਦੇਖੋ. ਸ਼ਿਲਰ ਦੀ ਸਾਈਸ ਦੀ ਪਰਦਾ ਵਾਲੀ ਤਸਵੀਰ)। ਹਰ ਜਾਂਚ ਇੱਕ ਨਗਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਕਟੀਓਨ ਟਾਹਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਡਾਇਨਾ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ 'ਤੇ ਉਸਦਾ ਬਿਹਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇਖ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਬੇਕਨ ਇਸਨੂੰ ਪੈਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਚਿੱਟੀ ਨਗਨਤਾ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਐਕਟੀਓਨ ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਹਾਂਗੇ।
ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਾਂਗੇ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁੱਢਲਾ: ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਖਾਣ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਨਵਰ ਵਿੱਚ ਉਤਸੁਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਿਨਸੀ ਜਾਂ ਭੋਜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਨਿਗਲਣਾ ਹੈ।5 ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜੋ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੋਜੀ ਗਈ ਸੀ, ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਕਲਾ ਦਾ ਕੰਮ ਮਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਉਤਪਤੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਮਨ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਬੰਧ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਮਾਈਕਰਨ ਹੈ। ਫ੍ਰੈਂਚ ਐਪੀਸਟੋਮੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਖੁਰਾਕ ਰੂਪਕਾਂ (ਸਮਾਈ, ਪਾਚਨ, ਸਮਾਈਕਰਨ) ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਭੰਗ ਦੀ ਇੱਕ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਜਾਣਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਣਿਆ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਘਨ ਦੀ ਇਹ ਗਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਰ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਉਸੇ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਲੀਨ, ਨਿਗਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ

ਸਮਕਾਲੀ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਾਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਉਦਾਸੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ, ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਉਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਲ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।
ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਜੇ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਲੋੜੀ ਹੈ; ਖੇਡ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ "ਡਰਾਈਵ" ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਡਰਾਈਵ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਯਕੀਨਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਉਲਟ ਖੇਡਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਗੰਭੀਰ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇ ਮਨਪਸੰਦ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਕਲਾਬੀ ਗੰਭੀਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਇੱਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਿਰੋਧੀਆਂ, ਮਾਲਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਗੰਭੀਰ ਸੋਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਘਣੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਜਮ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ "ਦੁਨੀਆ ਦਾ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੱਟਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਇਕਸਾਰਤਾ, ਜੜਤਾ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹੇਠਾਂ ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਹਰ ਚੀਜ਼ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਚਿੰਤਤ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ। ਮਨੁੱਖ ਉਦੋਂ ਗੰਭੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।
ਖੇਡ, ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ ਦੀ ਵਿਅੰਗ ਵਾਂਗ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡਦੀ ਹੈ। ਖੇਡ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ? ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੀ ਪੀੜਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਖੇਡ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਹੈ; ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਖੇਡਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਖੁਦ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਛੋਟੀ ਹਕੀਕਤ" ਹੈ। ਇਹ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਖੇਡ

ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣ 'ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਖੇਡਾਂ ਜਾਂ ਪੈਂਟੋਮਾਈਮ ਜਾਂ ਖੇਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਉਸਦੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇੱਛਾ ਬਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤ ਇਸਦੇ ਟੀਚੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕੰਮ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜਿਸਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਟੀਚੇ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਡੂੰਘੀ-ਬੈਠੀ ਹੋਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ (ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਿਰਫ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹੇ ਹਨ); ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨੈਤਿਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਖੇਡਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ "ਹੋਣਾ", "ਕਰਨਾ", ਅਤੇ "ਹੋਣਾ" ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੋ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ; "ਕਰਨ ਲਈ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਡ ਸਾਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਰੁਝਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰਿਕਾਰਡ ਨੂੰ ਹਰਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਖਿਡਾਰੀ ਲਈ ਇੱਕ ਉਤੇਜਕ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ "ਹੋਣ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਪਰ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਖੇਡ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਤੱਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਇਸਨੂੰ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਰਚਨਾਤਮਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲਪਾਈਨ ਢਲਾਣ। ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।6 ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਰੈਡੀਕਲ ਸਪੇਸੀਅਲਟੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਅਭੇਦਤਾ, ਇਸਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਚਿੱਟੀਤਾ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਨਗਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ

ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਠੋਸ ਅਚੱਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧ, ਇਸਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਸਹਿਜ ਆਨੰਦ ਮੈਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ, ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਲੇਨਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਮੈਨੂੰ ਨਾ-ਮੈਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਗੋਲਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਟੀਚਾ "ਬਰਫ਼ ਤੋਂ ਕੁਝ ਕਰਨਾ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਥੋਪਣਾ ਜੋ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਰੂਪ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਥੋੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਧੱਬੇ, ਬੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਦਰਾਰਾਂ ਹਰੇਕ ਵਰਗ ਇੰਚ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦੀ ਠੋਸਤਾ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗੋਡਿਆਂ ਤੱਕ ਬਰਫ਼ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰਲ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਚਲਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਸੁਪਨਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਇਸ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਆਇਆ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਖੇਤ ਨੂੰ ਫੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਅਚਾਨਕ, ਦੁੱਗਣਾ ਢਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।
ਸਕੀਇੰਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਹਰਕਤਾਂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਹੁਨਰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਰਸ ਦੀ ਗਤੀ ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾ ਕੇ ਖੇਡਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਕੀਅਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਕੋਰਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਢਲਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੇ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਟਿਸ਼ੂ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਇਹ ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰਾਈ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਥੋੜ੍ਹਾ-ਥੋੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ, ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਡਿੱਗਦਾ ਬਲਕਿ ਉਸ ਬਿੰਦੂ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਟ੍ਰੈਵਰਸਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਕੀਇੰਗ ਫੀਲਡ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਾਂਟ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਿੱਚ ਕੇ ਹੀ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਫੋਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ; ਟੀਚਾ, ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਖੇਤਰ ਦੇ

ਕਿਨਾਰੇ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਪਹੁੰਚਾਂਗਾ। ਬਰਫ਼ੀਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਹੇਠਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੱਠੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਇੱਕ ਘੇਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਮਝੀ ਗਈ ਖਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਚੱਕਰ ਦੀ ਕਾਲੀ ਲਾਈਨ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ, ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਇੱਕ ਟੇਪੇਸਟ੍ਰੀ ਲਟਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਥੌੜੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਿਰੇ ਵੱਲ, ਜੋ ਕਿ ਕੰਧ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਾਸ ਨੂੰ ਮੇਖ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਹੈ।
ਇਸ ਯੰਤਰਿਕ ਵਿਨਿਯਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਨਿਯਮ ਵੱਧ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਵਿਨਿਯਮ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਇੱਥੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਦਾ ਉਭਾਰ ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹਥੌੜੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪੂਰਤੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਰਫੀਲੀ ਢਲਾਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਚੁਣਿਆ ਹੈ: ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਗਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਧਾ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਿਆ ਖੇਤਰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗਤੀ 'ਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗਤੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਗਤੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗਤੀ ਲਈ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਲਈ ਹੈ। (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਵੈਂਸ ਬਾਰੇ ਸੋਚੋ ਜਿਸਨੂੰ "ਪੈਦਲ", "ਕਾਰ ਦੁਆਰਾ", "ਰੇਲ ਦੁਆਰਾ", "ਸਾਈਕਲ ਦੁਆਰਾ" ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਬੇਜ਼ੀਅਰ ਇੱਕ ਘੰਟੇ ਦੀ, ਸਵੇਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ, ਜਾਂ ਨਾਰਬੋਨ ਤੋਂ ਦੋ ਦਿਨ ਦੂਰ ਹੈ: ਯਾਨੀ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਨਾਰਬੋਨ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਥਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਬੇਜ਼ੀਅਰ ਅਤੇ ਸੇਟੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਮੇਲ ਸਮੂਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਆਖਰੀ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਨਾਰਬੋਨ ਦਾ ਸਮੁੰਦਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।) ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਮੁਕਤ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਗਤੀ ਬਾਹਰੋਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਲਗਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਰਫ਼, ਜੋ ਮੇਰੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਡੁੱਬ ਗਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਤੁਰਿਆ, ਜੋ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਗਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁੱਕਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੀ ਗਤੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਅਚਾਨਕ ਠੋਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ, ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਸਾਰਤਾ, ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹਲਕਾਪਨ, ਉਹ ਅਲੋਪਤਾ, ਉਹ ਗੁਪਤ ਤਰਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉੱਪਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਣਾ ਅਤੇ ਪਿਘਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਨਾਲ ਵਿਨਿਯੋਗਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ: ਖਿਸਕਣਾ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਖਿਸਕਣ ਨੂੰ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛਾਲ ਮਾਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਛਾਲ ਮਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ

ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਨਿਯੋਜਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹੈ ਖੁਦ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਇੱਛਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਿਯੋਜਨ ਹੈ। ਫਿਰ, ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਛਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ।8 ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੈ? ਕੀ ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ? ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ - ਇੱਛਾ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵਸਤੂ, ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ - ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਨੇ ਉਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। "ਉਚਿਤ ਕਰਨ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਅਸੀਂ "ਕਰਨ ਲਈ" ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਕਮੀ ਦੇਖੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ "ਹੋਣਾ" ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ "ਹੋਣਾ" ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ "ਹੋਣਾ" ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੈ?
ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣਾ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਪਲੇਟ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਸ ਤਸਵੀਰ ਦੀ "ਵਰਤੋਂ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਕੰਧ 'ਤੇ ਟੰਗੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਕੁਝ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁਣ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ "ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ" ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਲਕ ਆਪਣੀ ਫੈਕਟਰੀ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਾਮਰਾਜੀ ਰੋਮ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਗੁਲਾਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ? ਮੈਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਮੈਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਲਕੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਧਿਕਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਜਾਂ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ,

ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਵੈ- ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਆਂਪੂਰਨ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਬਜ਼ਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਕੁਝ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਿਆਂਪੂਰਨ ਬੰਧਨ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਬੰਧਨ ਅਜੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਵਿਰਾਸਤੀ ਵੰਸ਼ ਅਜੇ ਵੀ ਮਾਤ-ਵੰਸ਼ ਹੈ, ਜਿਨਸੀ ਬੰਧਨ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਖੇਲ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਬਜ਼ੇ ਅਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੂਧੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਮਾਲਕੀ ਚੋਰੀ ਹੈ" - ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਚੋਰੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਜਾਇਦਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਲੁੱਟ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਮਾਲਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਚੋਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪੈਸੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੋਰੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਚੋਰ ਦੇ ਚੋਰੀ ਹੋਏ ਸਮਾਨ ਨਾਲ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਾਲਕ ਦੇ "ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਇਦਾਦ" ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।
ਜੇ ਮੈਂ ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਣ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਗੁਣ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ" ਹਨ; "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ" ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ... ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਿਮ ਅੰਤਿਮ ਸੰਸਕਾਰ ਸਮਾਰੋਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਦਫ਼ਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ, "ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਣ," ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ। ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਸੀ। ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਮ੍ਰਿਤਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਖਾਸ ਗੁਣ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ; ਮਰੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਆਮ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਲੱਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦਾ। ਲਾਸ਼, ਉਹ ਪਿਆਲਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਰਦਾ ਆਦਮੀ ਪੀਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਚਾਕੂ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਵਰਤਿਆ ਸੀ, ਇੱਕ ਹੀ ਮੁਰਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਲਾਬਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾੜਨ ਦੀ ਰਿਵਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਮ੍ਰਿਤਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਮਰੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਸਾੜਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤੱਕ ਜਾਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ,

ਕਰਦਾ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਦਇਆ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਾਲਕ ਹੋਣਾ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ "ਮਾਲਕ-ਮਾਲਕ" ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੇਠਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਯੋਗ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ।
ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਵਿਗਿਆਨੀ, ਕਲਾਕਾਰ ਅਤੇ ਖਿਡਾਰੀ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਣਗੇ। ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਕੂਲ ਰਵੱਈਆ ਖੋਜਿਆ, ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਵਸਤੂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। "ਮੇਰਾ" ਸਾਨੂੰ ਉਦੋਂ ਮੇਰੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮੈਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਸੇ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਬਣਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਨਿਰਭਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਅਣ-ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ" ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਣੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁੱਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਇੱਥੇ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਇਦਾਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਯੋਜਨ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਤ ਹੋਣਾ। ਜੇਕਰ ਮਾਲਕੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਕਲਮ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਮ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਧਨੁਸ਼ ਅਤੇ ਤੀਰ - ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਲਗਜ਼ਰੀ ਇਸਦਾ ਪਤਨ ਹੈ; ਲਗਜ਼ਰੀ ਦੇ ਆਦਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ

ਲੋਕਾਂ (ਗੁਲਾਮ, ਘਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨੌਕਰਾਂ) ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਈ (ਕੀਤੀ) ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲਗਜ਼ਰੀ ਆਦਿਮ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਬੰਧ ਜਿੱਥੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਦਬਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਜੋ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਖਰੀਦੀ ਹੈ। ਪੈਸਾ ਮੇਰੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲਾਲਚ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਪੈਸਾ ਖਰੀਦਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਵਸਤੂ, ਠੋਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪੈਸੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਖਰੀਦਣਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੈਸਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ; ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਜਾਦੂਈ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੈਸਾ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਜਾਦੂਈ ਇੱਛਾਵਾਂ। ਆਪਣੀ ਜੇਬ ਵਿੱਚ ਪੈਸੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੋਅ ਕੇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੁਕੋ; ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਬੰਧਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਸੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇੱਛਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਿਰਾਵਟ ਦੁਆਰਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਜੋ ਫਿਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਕੋਲ ਮੇਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਬਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਛਾਂ, ਉਹ ਲੋਹੇ ਦਾ ਸਟੈਂਡ; ਇਹ ਇਸ ਡੈਸਕ, ਇਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਇਸ ਮੇਜ਼ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਰਾਤ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚਮਕਦਾਰ ਸੂਖਮਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੇਰ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਜਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਐਨੀਮੇਟਡ, ਰੰਗੀਨ, ਉਸ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਹ ਵਰਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਡੈਸਕ ਤੋਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੇਲਜ਼ਰੂਮ ਦੇ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੁਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿਰਫ਼ ਦੀਵਿਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਪਤੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਮਾਲਕੀ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਸਾਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮੈਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਮੇਰੇ

ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਲੈ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਬਾਂਹ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ, ਰੈਡੀਕਲ ਸਬੰਧ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹਨ। ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਰਜਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਜੇਕਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਜੋ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਮੇਰੀ ਰਚਨਾ ਕੋਈ ਵਸਤੂਕਤਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਹੈ? ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੜਤਾ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਜੜਤਾ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਇਕੱਲੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਕਲਮ ਅਤੇ ਪਾਈਪ, ਕੱਪੜੇ, ਮੇਜ਼, ਘਰ - ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸ ਕੱਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਟ੍ਰਿੰਕੇਟ ਵਿੱਚ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਹਾੜ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਿੱਤਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ "ਪ੍ਰਾਪਤ" ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਾਟੀ ਅਤੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਚੋਟੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਾਂ; ਪੈਨੋਰਾਮਾ ਖੁਦ ਦੂਰੀ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ।
ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸਦੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਰੋਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੀਮਾਵਾਂ 'ਤੇ, ਇਹ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਨੰਗੀ, ਉਦਾਸੀਨ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਦ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਹੈ; ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉੱਥੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ; ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਡੈਸਕ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਅਭੇਦ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ; ਮੇਰੀ ਮਾਲਕੀ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ

ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਬੰਧਨ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਪਾਈਪ ਸੁਤੰਤਰ, ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਆਨੰਦ ਦੇਣ ਲਈ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਯੋਗ, ਲੱਕੜ ਦਾ ਡੰਡਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕਬਜ਼ਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਨ, ਪਰ ਬਾਹਰ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਸਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਤੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਅਧੂਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਬਦ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਜਿਸ ਕੋਲ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਅਧੂਰੀਤਾ, ਇੱਕ ਅਪੂਰਣਤਾ, ਜਿਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਬਜ਼ਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਸਥਾਈ, ਅਭੇਦ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਿਸਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾਇਡ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ, ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ - ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਲਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ, ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਤਬਾਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਇਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਾਹ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ "ਸੀ", ਅਜੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਉੱਪਰੋਂ ਥੋਪਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਫਿਲਮ ਨਿਰਮਾਤਾਵਾਂ ਨੇ ਫਿਲਮ ਨੂੰ ਓਵਰਪ੍ਰਿੰਟ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਰਗੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੀ।
ਫਿਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ - ਇਸਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਨਿਰੰਤਰ ਅਨੁਕੂਲ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ਕ ਤਬਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਘਿਸਾਅ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਖੁਸ਼ੀ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਾਂਗ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਸੀਂ ਖਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਉਪਭੋਗ" ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭੋਜਨ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਨ ਕਰਨਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਖਾਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ 'ਤੇ ਸਵਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਟਾਇਰਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਾਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਆਨੰਦ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਿਨਾਸ਼" ਦੀ। ਸਾਈਕਲ ਗਲਾਈਡਿੰਗ, ਮੈਨੂੰ ਚੁੱਕਦੀ ਹੋਈ, ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਛਾਪੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰ ਘਿਸਾਅ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਗੁਲਾਮ 'ਤੇ ਬ੍ਰਾਂਡ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ; ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕਰਨਾ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉਲਟਾ ਪਾਸਾ ਹੈ।

9

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਗੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਦਾਰਤਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੋਹਫ਼ਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੋਟਲੈਚ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਹਨ; ਤੋਹਫ਼ੇ ਉਸਨੂੰ ਜਕੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੋਟਲੈਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਜਕੜਨਾ ਹੈ।

ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੱਕ ਬਣਾਇਆ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ - ਆਪਣੀ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਕਮਰੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਪਿਛਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭੂਤ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਾਂਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਰਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਦੇਣ ਦਾ ਲਾਲਸਾ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਲਾਲਸਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਾਗਲਪਨ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਇੱਕ "ਪਿਆਰ" ਜੋ ਚਕਨਾਚੂਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਜੋ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਹੈ, ਉਹ ਰੱਖਣ ਦੇ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਕੁਝ ਮੈਂ ਤਿਆਗਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕੁਝ ਮੈਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਉੱਚੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਦੇਣਾ ਇੱਕ ਤੀਬਰ, ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਜਿਨਸੀ। ਦੇਣਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਾਲਕਾਨਾ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਨੰਦ ਲੈਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਸੰਪਰਕ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਹਫ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤਕਰਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਜਾਦੂ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਣਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਤੋਹਫ਼ੇ ਦਾ ਉਹ ਪਹਿਲੂ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਦਾਰਤਾ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਦੇਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਉਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਦਾਰਤਾ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੋਜਨ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ)। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਉਦਾਰਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਉਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।
ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਕੂਲ ਟਾਈ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ - ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ - ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ

ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅਨੁਮਾਨਤ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ - ਪਰ ਇਹ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਗੁਣ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਪਸੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਲ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਿਆ; ਇੱਕ ਪਲ ਬਾਅਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਉਹਨਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਉਸ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡਿਪਰਸਨਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਕੋਲ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਈਏ ਜਿਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਆਮ, ਅਮੂਰਤ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।
ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ?
ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਸਲ ਹੋਣ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਵੈਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਅਪਣਾਈ ਦਾ ਇਸਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਸਥਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ: ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਕਲਮ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਮਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਕਲਮਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਖਾਸ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਨਾਲ ਟਰੇਸ ਕਰਨ ਦੀ (ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਯੰਤਰ ਅਤੇ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ)। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰੰਗ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ

ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ। ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨੇ ਇਸਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਖਰੀ ਕਿਤਾਬ, ਵਾਟਰ ਐਂਡ ਡ੍ਰੀਮਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵਾਅਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੀ "ਭੌਤਿਕ ਕਲਪਨਾ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੈਲੇਟਿਨਸ, ਠੋਸ, ਜਾਂ ਤਰਲ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ "ਚਿੱਤਰਾਂ" ਲਈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ,

10 ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ
ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਥਿਊਰੀ ਨਾਲ ਉਤਪੰਨ ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਚਿਪਚਿਪਾ, ਆਦਿ ਦਾ "ਮਨੁੱਖੀ" ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ, ਸੂਈਆਂ, ਬਰਫ਼, ਦਾਣੇਦਾਰ ਲੱਕੜ, ਭੀੜ-ਭੜੱਕੇ ਵਾਲਾ, ਚਿਕਨਾਈ, ਆਦਿ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾ, ਦੁਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਸਲੀ ਹਨ, ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੱਟ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉੱਠਣਾ। ਪਰ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਵਧੇਰੇ ਦਲੇਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੌਦਿਆਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ "ਦ ਸਾਈਕੋਐਨਾਲਿਸਿਸ ਆਫ਼ ਫਾਇਰ" ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਕੋਈ ਪਿਛਲਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਖਾਸ ਤਾਪਮਾਨਾਂ 'ਤੇ ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਇਹ ਪਿਘਲਣਾ ਇਸਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੇਸ਼ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਪਿਘਲਣ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਪਰ ਬਰਾਬਰ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ, ਬਰਾਬਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ - ਵਿਚਾਰ, ਦੋਸਤੀ, ਵਿਅਕਤੀ - ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੈਸਾ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੈਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ - ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ - "ਬਰਫ਼ ਦਾ ਗੋਲਾ" ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

11 ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਉਹ ਕਿੰਨਾ
ਪਤਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ! ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਪਿਘਲ ਗਿਆ ਹੈ!" (Comme il a fondu!) ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁਝ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।
ਪਿਘਲਦੀ ਬਰਫ਼ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਪਿਘਲਣ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਰਹੱਸਮਈ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਲਓ। ਗ੍ਰਿਮ ਦੀਆਂ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ਼ੀ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਨੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁਕੜਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੰਨੀ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਨਿਚੋੜਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਸਾਰੀਆਂ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਬਰਿਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਜਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਤਲੇਪਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨੇ, ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਤਲੇਪਣ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਹੋਵੇ - ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਛਿਪਕਲੀਆਂ ਦੇ ਆਦਿਮ ਕਬੀਲੇ ਲਈ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਕਿਰਲੀਆਂ ਹਨ।
ਪਤਲਾਪਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ? ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਅਤੇ ਤਰਲਤਾ ਦੀ ਨਕਲ ਹੈ। ਪਿੱਚ ਵਰਗਾ ਪਤਲਾ ਪਦਾਰਥ ਇੱਕ ਅਸਧਾਰਨ ਤਰਲ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਤਰਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਤੈਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਖ਼ਤਰੇ ਅਤੇ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ, ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡ ਸਕਦਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਸਲਾਈਡ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਲਾਈਡਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਰੋਬੋਟ, ਇੱਕ ਮੋਟਰ ਬੋਟ, ਜਾਂ ਵਾਟਰ ਸਕੀ ਦੁਆਰਾ), ਅਤੇ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਸਦੀਵੀਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਸਦੀਵੀਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਸਦੀਵੀਤਾ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਯੋਜਨ। ਪਰ ਤੁਰੰਤ ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਹੌਲੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚਿਪਚਿਪੀ ਮੋਟਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤਰਲ ਉੱਤੇ ਠੋਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚਮਕਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਠੋਸ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਰਲਤਾ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਖਣ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਘੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਚਿੱਕੜ ਪਾਣੀ ਦੀ ਪੀੜਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਬ੍ਰੇਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਵਧੇਰੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਇੱਕ ਭਾਰੀ ਉਡਾਣ ਨਾਲ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੁਰਗੀ ਦੀ ਬੇਲੋੜੀ ਧਰਤੀ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦਾ ਬਾਜ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਲਗਭਗ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ। "ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਦਾਰਥ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਉਸ ਸੁਸਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਵਾਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਚਿੱਕੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਵਾਲੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੂੰਦ ਤੁਰੰਤ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਪਾਣੀ

ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਸਦੀ ਕੋਮਲਤਾ ਜੋਂਕ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਠੋਸ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਚਾਹਾਂ ਛੱਡ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੀ ਜੜਤਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ (ਭਾਵ, ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਸਵੈ) ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸਮਾਈ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਹੈ ਜੋ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਸੋਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਬਜ਼ਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੋਂਦ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ-ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਥੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪਤਲੀ ਹੈ; ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਚਾਨਕ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਚੂਸਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਾ ਤਾਂ ਠੋਸ ਦੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਜੜਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਨਰਮ, ਉਪਜਾਊ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਮੀਦਾਰ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਚੂਸਣ ਵਾਲੀ, ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੱਕਰ ਆਉਣ ਵਾਂਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਖੱਡ ਦਾ ਤਲ ਮੈਨੂੰ ਖਿੱਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਪਰਸ਼ ਮੋਹ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਵਿੱਚ ਮਾਸਟਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਸਨੂੰ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕ ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਹੈ।
ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਜ਼ਹਿਰੀਲਾ ਕਬਜ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਜੀਵ "ਅੰਦਰ-ਆਪ-ਆਪਣੇ-ਆਪ-ਆਪਣੇ-ਆਪ" ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗਠਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਰਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚੇਗਾ। ਇਸ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਜਾਲ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕ ਤਰਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਫੜੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸ ਚਿੱਕੜ 'ਤੇ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਚੂਸਣ ਵਾਲੇ ਕੱਪ ਮੈਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਫੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਜੋਂਕ ਵਾਂਗ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਲਾਈਡਿੰਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਘਟੀਆ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਚਿੱਕੜ ਦਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਬਹੁਤ ਸੰਘਣੇ ਤਰਲ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਲ ਹੈ। ਖਿਸਕਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਖਿਸਕਣ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਇੱਕ ਭਿਆਨਕ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖੇ ਗਏ ਤਰਲ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਚਿੱਕੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਦਲਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਬਿਮਾਰ-ਮਿੱਠਾ, ਨਾਰੀ ਬਦਲਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ

ਗੁਣ "ਖੰਡ" ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੁਆਦ ਲਈ ਖੰਡ ਵਰਗੀ ਮਿਠਾਸ - ਇੱਕ ਅਮਿੱਟ ਮਿਠਾਸ, ਜੋ ਨਿਗਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਚਿੱਕੜ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਿੱਠਾ ਪਤਲਾਪਨ ਚਿੱਕੜ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਭਾਂਡੇ ਦੀ ਜੋ ਜਾਮ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ)।
ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਪਤਲਾਪਣ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਉਹ ਚੂਸਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਦੀਆਂ ਇਹ ਲੰਬੀਆਂ, ਨਰਮ ਤਾਰਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪਤਲੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਦੋਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁਬੋਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ) ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਅਤੇ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਤਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਮਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਡੁਬਕੀ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਬੇਅਰਾਮੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਵਾਂਗਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਘੁਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਣ ਠੋਸ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਟਿੱਕੀ ਪਤਲੇ ਵਾਲੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਪਤਲੇ ਦੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਟਿੱਕੀ ਪਦਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਭੂਤ ਭਰੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ।
ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਭੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਖਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਬਲੌਟਰ ਦੁਆਰਾ ਸੋਖ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾ ਹੋਵੇਗਾ) ਸਗੋਂ ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤਰਲੀਕਰਨ (ਭਾਵ, ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ) ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ - ਇਸਦੀ ਗਤੀ, ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ, ਠੋਸ ਹੋਣ ਦਾ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਰੂਪ, ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮਿਆਦ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਸੀ (ਜੇਮਜ਼, ਬਰਗਸਨ) ਨੇ ਅਕਸਰ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਨਦੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਵਿਛੋੜੇ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਗਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਪਰ ਪਤਲਾਪਣ ਇੱਕ ਭਿਆਨਕ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਤਲਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਿਆਨਕ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਨਰਮ ਚਿਪਕਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਜੋਂਕ ਵਰਗੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਚਲਾਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਮਿਲੀਭੁਗਤ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਨਰਮ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ

ਇੱਕ ਡਿੱਗਣਾ ਅਤੇ ਚਪਟਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਪਤਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਮੋਟੀ ਚਿਪਚਿਪਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗੀ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵੱਲ ਲਾਂਚ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਦਿੱਖ ਚੂਸਣ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਰੋਕਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਭੰਗ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਹਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਪਰਜੀਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਡਾਣ" ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਭਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਚਿੱਤਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੁਦ ਦੀ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਥਾਈਕਰਨ। ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਡਰ ਉਹ ਭਿਆਨਕ ਡਰ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਪਤਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤੱਥ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਖੁਦ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਤ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪਤਲੇਪਣ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੁੱਲ ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬੇਸਹਾਰਾ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੁਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਕਹਾਂਗੇ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ, ਪਤਲਾਪਨ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਸ ਨਿਰੰਤਰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਚਾਨਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦੇਵੇਗਾ। ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਤਲਾਪਨ ਦਾ ਅਜੀਬ ਅਰਥ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਨ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਖੋਜ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਸ ਦੀ ਖੋਜ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਖ਼ਤਰਾ, ਇੱਕ ਧਮਕੀ ਭਰਿਆ ਢੰਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਖੋਜੇਗਾ। ਪਤਲਾਪਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਨ ਨੇ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਮੈਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵੈਧ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੈਟਰਨ ਦੁਆਰਾ ਅਮੀਰ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪਤਲੇਪਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਪਿੰਜਰ ਢਾਂਚੇ ਵਾਂਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਤਲੇਪਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਹੱਥ ਮਿਲਾਉਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੋਵੇ, ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪਤਲੇਪਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪਿੱਚ, ਗੂੰਦ, ਸ਼ਹਿਦ, ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਲ ਪਤਲੇਪਣ ਦੇ ਮਹਾਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਖੇਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪੇਗਾ।
ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਪਤਲਾਪਣ, ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ। ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ, ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਰੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਬੱਚਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਚਿਪਚਿਪੀ ਨੀਚਤਾ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਬਾਲਗਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਪਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲਾਖਣਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਤਲੇਪਣ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਸਦੇ ਨੇੜੇ ਸ਼ਹਿਦ ਜਾਂ ਗੂੰਦ ਦੇ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਜੋ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਘੇਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਸਦੇ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੁਰਾਗਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ "ਬਦਸੂਰਤਤਾ", "ਗੁਣਾਂ" ਜਾਂ "ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ" ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਰਵੱਈਏ, ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ, ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ, ਆਦਿ ਕਦੇ ਵੀ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਗੂੰਦ, ਚਿਪਚਿਪਾ, ਧੁੰਦਲਾ, ਆਦਿ, ਰੇਤ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਛੇਕ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਰੌਸ਼ਨੀ, ਰਾਤ, ਆਦਿ - ਇਹ ਸਭ ਉਸਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਲਿੰਗੀ ਜੀਵ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਾਕੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਮਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਏਗਾ। "ਮਾਸੂਮ" ਬੱਚੇ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਬੱਚੇ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪਦਾਰਥਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਅਣਗਿਣਤ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੀ ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨਸੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਦੇਣਗੇ।
ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣ ਲਈ—ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਉਸ ਖਿੱਚ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਜੋ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਛੇਕ ਬੱਚੇ ਉੱਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਚਾਹੇ ਰੇਤ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਛੇਕ, ਕ੍ਰਿਪਟ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਖੋਖਲੇ, ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ), ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਾਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਗੁਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਦਮੇ ਦੁਆਰਾ,

ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਪਤਲੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੂਸਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਪਿਆਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਕਿਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਆਦ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ; ਜੇ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕਿਵੇਂ ਪੁੱਛਣੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀਆਂ ਖੁਰਾਕ ਸੰਬੰਧੀ ਪਸੰਦਾਂ ਤੱਕ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸੋਚੀਏ ਕਿ ਹਰੇਕ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਡੇਟਾਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਲਸਣ ਦਾ ਸੁਆਦ ਪਸੰਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਤਰਕਹੀਣ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਇਸਨੂੰ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।
ਖਾਣਾ ਤਬਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਢੁਕਵਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਤਾਪਮਾਨ, ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਸੁਆਦ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਆਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੱਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸੁਆਦ ਸਮਾਈਕਰਨ ਹੈ; ਦੰਦ ਕੱਟਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਘਣਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਗੈਸਟ੍ਰਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੋਜਨ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਾਈ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਬਣਾਉਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਜੋ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਭੋਜਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਤਾਪਮਾਨ ਦੇ ਘੱਟ ਤੀਬਰ ਗੁਣ ਉਸ ਸੁਆਦ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਮਿੱਠਾ ਪਦਾਰਥ ਪਤਲਾਪਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚਮਚ ਸ਼ਹਿਦ ਜਾਂ ਗੁੜ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਇੱਕ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਵਕਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਆਦ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਸੁਆਦ ਵਿੱਚ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਿਘਲੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਸੁਆਦ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। (ਚਾਕਲੇਟ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਦੰਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਲਦੀ ਹੀ ਅਚਾਨਕ ਰਸਤਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਟੁੱਟਣਾ ਚਾਕਲੇਟ ਹੈ।) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਸੁਆਦ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਕੁਝ ਸੁਆਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਦੇਰੀ ਨਾਲ-ਕਿਰਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਫਿਊਜ਼ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਿਗਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਘੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਸਰੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਤਾਪਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਹ ਭੋਜਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਗੁਲਾਬੀ ਕੇਕ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸੁਆਦ ਗੁਲਾਬੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਲਕਾ ਮਿੱਠਾ ਅਤਰ, ਮੱਖਣ ਕਰੀਮ ਦੀ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] Esquisse d’une théorie phénoménologique des émotions[illegible], 1939.

[4] [illegible]

[5] [illegible]

[6] [illegible]

[7] [illegible]

[8] [illegible]

[9] [illegible]

[10] L’Imaginaire[illegible] N.R.F., 1939.

[11] [illegible]

[12] [illegible]

13 ਭਾਗ ਦੋ, ਅਧਿਆਇ III, ਭਾਗ iii।
14 ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿਸਕਿਊਕਸ। ਇਹ ਕਈ ਵਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ "ਸਟਿੱਕੀ" ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ "ਸਲਿਮੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਸਲਿਮੀ" ਦਾ ਲਾਖਣਿਕ ਅਰਥ ਦੋਵਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।
15 ਹਾਲਾਂਕਿ ਚਿੱਕੜ ਨੇ ਰਹੱਸਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਰੀ ਤਰਲਤਾ ਨੂੰ ਧੀਮੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਪਿਊਰੀਜ਼ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿੱਥੇ ਤਰਲਤਾ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਚਾਨਕ ਟੁੱਟਣ ਅਤੇ ਬਲਾਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਪਦਾਰਥ ਡੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਯੋਜਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਚਾਨਕ ਅੱਡੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵੱਲ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ।
16 ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਸੋਨੇ ਦੀ ਪੱਤੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਪਤਲੀ ਝਿੱਲੀ, ਸੋਨੇ ਦੀ ਪੱਤੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਚਮੜੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.
17 ਸਾਨੂੰ ਉਲਟ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਛੇਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਲਈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਟਾ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਮੈਟਾਬੋਲਿਕ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਸੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਵਜੋਂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੋਗੀਟੋ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜਾਪਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਡਰ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਫਸ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਇਆ: ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ—ਭਾਵ, ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ—ਅਤੇ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅੰਤਰਾਲ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ (ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇੱਕ ਆਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ) ਨੂੰ ਦੋ ਅਸੰਚਾਰਿਤ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦੇਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ: "ਆਪ" ਅਤੇ "ਆਪ" ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ "ਆਪ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਆਪ", ਅਸਲ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਇੱਕ ਛੇਕ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਸ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕ ਊਰਜਾ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਨ। ਜੇਕਰ, ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦਾ ਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਰਜੀ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ "ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼" ਦੇ। ਇਸਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਯੋਗਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਖਾਸ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦਾ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਵੈ- ਨਿਰਭਰ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਗੀਟੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਤਿਲਕਣ ਵਾਲੀ ਢਲਾਣ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ"

ਵਿੱਚ ਹੋਣ 'ਤੇ ਤੁਰੰਤ ਬਾਹਰ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ "ਸੱਭਿਆਚਾਰ" ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਯੋਗਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਸਟੀਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਹੋਰ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸੋਫਿਸਟ ਵਿੱਚ ਅਜਨਬੀ ਇਸ "ਹੋਰ,"1 ਦਾ ਵਧੀਆ ਵਰਣਨ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ "ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ" ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਇਸਦੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਭਾਵ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਏ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ), ਜਿਸਨੂੰ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਜੀਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗਤੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਹੋਰ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਉਸਨੇ ਉਦੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ, ਜਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ, ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਝਲਕ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਹੋਰਤਾ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਸੰਗੀਤਕ ਕੁਰਸੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਖੇਡ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਦੁਆਰਾ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ () ਹੋਣਾ। ਹੋਰਤਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਰਤਾ ਦੀ ਹਰ ਦੂਜੀ ਧਾਰਨਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਏਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦੂਜਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਹੋਰਤਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਇਸਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਸੰਪੂਰਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਰਾਹਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜਾਪਣ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਗਿਆਨ,

ਸੰਸਾਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਤਪਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਹੋਣਾ" ਅਤੇ "ਹੋਰ", ਪਲੈਟੋ ਲਈ, ਪੀੜ੍ਹੀ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਤਪੀੜਨ ਕਿਉਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ, ਦਰਅਸਲ, "ਅਧਿਆਤਮਿਕ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਹੈ, ਕਿ ਸਵਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ: ਇਹ ਕਿਉਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਰਥ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ: ਸਾਰੇ "ਕਿਉਂ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ, ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਹੋਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: "ਹੋਂਦ ਹੈ" ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਖੁਦ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।
ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ ਜਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਵਾਬ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਮਾਮਲਾ ਖੁਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ "ਕਿਉਂ" ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ "ਕਿਉਂ" ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਹੈ, ਇੱਕ "ਕਿਉਂ"। ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਅਰਥਹੀਣ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਖਾਲੀਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ, ਕਿ ਸਵੈ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫਟਣਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਦਿੱਖ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਵੱਲ ਤਰੱਕੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਵੱਲ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਤਰੱਕੀ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉੱਥੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਕਾਰਨਾਮਾ ਸੂਈ ਦੇ ਮਾਣ ਵੱਲ ਇੱਕ ਵੱਧਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਤਹੀ ਦੌੜ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ens causa sui ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਲੰਬਕਾਰੀ ਪਾਰ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮਤਲ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੰਦਰਮਾ ਸਮੁੰਦਰ 'ਤੇ ਕਸਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਖਿਤਿਜੀ ਵਿਸਥਾਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲਹਿਰ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜੋ ਮੈਟਾਫਿਜ਼ਿਕਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ (ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਵਿਨਾਸ਼, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਡਾਇਡ ਦਾ ਜੁੜਵਾਂ ਵਿਨਾਸ਼) ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਵਿਭਾਜਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਹਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰਾਲ ਦੀ ਵਧਦੀ ਹੈ। "ਕਰਨਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ", ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਤੁਰੰਤ ਜਾਂ ਦਰਮਿਆਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੈਡੀਕਲ ਵੱਖਰਾਪਣ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ: (1) ਜੇਕਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਕਾਰਨ ਸੂਈ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ—ਭਾਵ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ; (2) ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ-ਕਾਰਨ ਦੇ ਮਾਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਹੈ - ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਤੋਂ - ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲਈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਇੱਥੇ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਇੱਕ ਡੂੰਘੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਲਈ। ਇਹ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਨੂੰ ਤਾਜ ਦੇਣ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੀ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਵੈਧਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵੈਧਤਾ ਬਣਾਏਗਾ ਉਹ ਸਿਰਫ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ

ਕਰਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਨਗੇ। ਇਹ ਏਕੀਕਰਨ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ) ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ) ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ ਕਿ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਪਹਿਲੀ "ਕੋਸ਼ਿਸ਼" ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੱਲ ਧੱਕੇ ਗਏ ਹਨ।
ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ, ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤਰਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਦੋ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀ ਨਹੀਂ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ? ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ? ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸਾਡੀ ਪਿਛਲੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਰੰਗ ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ ਬਿਨਾਂ ਪਿੱਚ ਅਤੇ ਲੱਕੜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਨਾਨੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਅਨੰਤ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਸਨ - ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣ ਅਤੇ ਇਹ ਐਲਾਨ
ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਾਂ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਹਰ" ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਧਰੁਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਅੰਦਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਯੂਨਾਨੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਕਿਸਨੂੰ ਅਸਲੀ ਕਹਾਂਗੇ? ਅਸੀਂ ਕਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਦੇਵਾਂਗੇ? ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੈੱਲ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ?
ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਮੰਨੀਏ, ਤਾਂ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਉਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ? ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਸ ਅੰਤਰਾਲ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ

ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣ ਜਾ ਰਹੇ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਵਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ?
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਕੀ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇਕਾਤਮਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਵੇ। ਅਤੇ ਯਕੀਨਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ "ਜਨੂੰਨ" ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।
ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪੇ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਆਪੇ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਪੇ ਅਤੇ ਆਪੇ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ "ਸਵੈ-ਕਾਰਨ" ਹੈ? ਇਹ ਇਹ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਸ ਵਾਂਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੈਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਆਪੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ens causa sui ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ens causa sui ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ens causa sui ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਤੱਥ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੀ ਖੁਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕੁੱਲ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੁੱਲ ਹੋਂਦ, ਜਿਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਰਾਮ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ-ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢੇਗੀ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ens causa sui। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਮਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇੱਕ "ਦੂਜਾ-ਮੈਂ" ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਜੀਵ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਮੈਂ ਹੈ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਚਰਿੱਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੀ ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਮਨ ਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੰਨਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹਾਂ।
ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ "ਸਮੁੱਚੇਤਾਈ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ," ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਬੰਧ ਦੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਖੁਦ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਫੜੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਵਾਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਖੇਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ "ਸਵੈ-ਕਾਰਨ" ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਦਵੈਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਜੀਵ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਲਈ ਕਿਹੜਾ ਵਧੇਰੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਲਈ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ, ਆਦਿ): ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਹਾਂਗੇ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮਾਪ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮਾਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ (ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਵੇਗਾ: ਸੰਸਾਰ), ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੇ

ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਿਕ ਮਾਪ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਪੇਸ-ਟਾਈਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਜਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਵੈਤ "ਚੇਤਨਾ-ਹੋਂਦ" ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਬਿਹਤਰ ਰਹੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਨਿਰੀਖਣ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਨਵੀਂ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਖ਼ਤਰਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਿਰਤਾ (ਹੁਸਰਲੀਅਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖੇਗਾ। ਪਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਰਹੇਗੀ, ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਆਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਰਹੇਗੀ।
ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਮੁੱਖ ਮਹੱਤਵ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਮੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੋਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਸਿਰਫ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਕੱਪ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਕੱਪ ਕੁਆ ਕੱਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੱਕ ਸੋਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੱਪ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਰਿਆ ਕੱਪ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸਦੇ ਸੱਚੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ, ਪਰ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਗੇਸਟਾਲਟ ਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੋਈ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।
II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਖੁਦ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਲੇਗੀ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੁੱਲ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਚੇਤਨਾ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇਹ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਜੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਦਮੀ ਅਜੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਖੋਜਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਬਰਾਬਰ ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ) ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਨੇਤਾ ਹੋਵੇ। ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਰਜੀਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਟੀਚੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਟੀਚੇ ਦੇ ਕੋਲ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਕੱਲੇ ਸ਼ਰਾਬੀ ਦੀ ਚੁੱਪ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਨੇਤਾ ਦੇ ਵਿਅਰਥ ਅੰਦੋਲਨ ਉੱਤੇ ਤਰਜੀਹ ਦੇਵੇਗੀ।
ਪਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਉਪਯੋਗ ਜੋ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ) ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਏਜੰਟ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੁੱਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵਾਂ ਵਜੋਂ ਨਿਯੋਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਹੋਰ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਪਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਐਡ ਲਿਬਿਟਮ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਅਤੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਜਿਸਨੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਣਾਈ ਸੀ ਉਹ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ? ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇਗੀ ਜੋ ਵੀ ਇਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਵੀ ਮੁੜਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਜਾਂ ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ? ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਸਾਰੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ? ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ-ਜੋ-ਹੈ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ- ਅਤੇ-ਜੋ-ਹੈ-ਇਹ-ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਹੋਣ, ਹੋਣ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ-ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ-ਹੋਣ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ- ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ।
ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੱਜਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਚੋਣ

□□□□ □□□ □□ □□□□ □□□ □□□□□ □□ □□□□□ □□□□□□ □□ □□ □□□□ □□ □□□ □□□□□ □□□, □□□□ □□ □□□ □□□ □□□□ □□ □□□□ □□□□□ □□? □□ □□ □□□□ □□□□□□□ □□ □□□□ □□ □□□ □□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□ □□? □□□ □□ □□□ □□□□ □□ □□ □□□□ □□□□□ □□□ □□ □□□□ □□? □□□ □□□ '□□ □□ □□□□□□ □□□□ □□ □□□ □□□ □□ □□ □□ □□□□□□ □□□□□□□ □□□ □□ □□□□□□? □□□ □□□□ □□□, □□ □□ □□□□ □□□□□? □□□ □□ □□ □□□□ □□ □□□ □□□ □□ □□□□ □□□ □□□□□□□□ □□□ '□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□ □□ □□□□ □□ □□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□ □□ □□□ □□□□ □□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□ □□□ □□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□ □□□ □□□□□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□ □□ □□□□ □□□□, □□ □□□□□ □□□ □□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□, □□□□ □□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□□ □□□□ □□, □□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□ '□□ □□ □□□ □□□□ □□□ □□□□ □□□□□□ □□□ □□□ □□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□

***** □□□□ *****

sjeet

[1] □□ □□□□□ □□□□ '□□□□' □□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□ "□□□□" □□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□□□

[redacted][1]

[redacted] ([redacted])[redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted], [redacted], [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted], [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted]

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ (être-pour-autrui)। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਤੀਜਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ (q.v.)। ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਆਪ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਟਕਰਾਅ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਕਾਰਨ। ਕਦੇ-ਕਦੇ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਆਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ (ਮੋਟਿਫ) ਸਾਰੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਉਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।
ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ। ਗੈਸਟਨ ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ। ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਕੋਜੀਟੋ। ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ("ਚੇਤਨਾ" ਵੇਖੋ) ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਪੂਰਵ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਆਧਾਰ ਹੈ।
ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਗੀਟੋ ਵੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਇਹ ਕੋਗੀਟੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ "ਠੋਸ, ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰੇਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ "ਅਚਨਚੇਤ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ" ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।
ਚੇਤਨਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ। "ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਜੀਵ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਸਰਲ ਸਾਰਤਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ, ਸ਼ਰਮ-ਚੇਤਨਾ। ਦੋ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ:
(1) ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ (ਜਿਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ- ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਇਹ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।
(2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ (ਜਿਸਨੂੰ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਇਸਦੇ ਲਈ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਵੇਖੋ।
ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ। ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮ ਤੱਥ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ।
ਡੇਸੀਨ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਅਰਥ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਹੈ।
ਵਿਛੋੜਾ (ਡੈਸੋਸੀਏਸ਼ਨ)। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋਇਆ ਵਿਭਾਜਨ। ਦੋ ਹਿੱਸੇ (ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਗੇ।
ਭਟਕਣਾ। ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣ। ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭਟਕਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੱਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ, ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਟਕਣਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨਾ ਦੇਖਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।
ਈਡੇਟਿਕ ਰਿਡਕਸ਼ਨ। (ਹਸਰਲ)। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇਕੱਲੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਕੋਈ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਠੋਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"
ਐਕਸਟਾਸਿਸ। ਮੂਲ ਯੂਨਾਨੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ "ਵੱਖਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ"। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਤਿੰਨ ਲਗਾਤਾਰ ਐਕਸਟਾਸਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:
(1) ਅਸਥਾਈਤਾ। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਤਿੰਨ ਆਯਾਮਾਂ (ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ) ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" (ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ) ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
(2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।
(3) ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਵੈ ਜੋ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣ ਜਾਂ ਫੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।
Engage (ਜੁੜਨਾ)। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਰੁੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
ਯੁੱਗ। ਹਸਰਲ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ "ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ" ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਰਤਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਹੈ।
ਸਾਰਤਰ। ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਹੇਗਲ ਲਈ, ਸਾਰਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਲਈ ਕੋਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਪੈਟਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਸਾਰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ।
ਹੋਂਦ। ਠੋਸ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੱਥੇ ਅਤੇ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ। "ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਤ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨ।"
ਤੱਥ (ਤੱਥ)। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪ੍ਰੇਰਣਾ (ਗਤੀਸ਼ੀਲ)। "ਇੱਛਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।" ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਗਠਿਤ ਹਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ। ਮਤਲੀ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ "ਸੁਆਦ"। "ਇੱਕ ਸੁਸਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਮਤਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।" ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਤਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ, ਅਨੁਭਵੀ ਮਤਲੀ (ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ, ਮਲ-ਮੂਤਰ, ਆਦਿ ਕਾਰਨ) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।
ਨੈਗੇਟਿਟੀ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਤਬਦੀਲੀ, ਪੁੱਛਗਿੱਛ, ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨੁਭਵ।
ਨਿਹਿਲੇਟ। (ਨੈਂਟਿਰ)। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ (q.v.) ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਨਿਹਿਲੇਟ ਕਰਨਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੈੱਲ ਨਾਲ ਢੱਕਣਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਨਿਹਿਲੇਟ" ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈਲਮਟ ਕੂਹਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਐਨਕਾਊਂਟਰ ਵਿਦ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।
ਨੋਏਮਾ (ਹੁਸਰਲ)। ਯੁੱਗ (q.v.) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਚੇਤੰਨ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ "ਧੱਬਾ"; ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਸਤੂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ।
ਨੋਏਸਿਸ। ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਲਈ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ ਕਾਰਜ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ।
ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ (ਨਹੀਂਤ)। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।
ਵਸਤੂਵਾਦ। (ਵਸਤੂ)। ਬਿਲਕੁਲ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਵਸਤੂਵਾਦ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਇੱਥੇ "ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ" ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਵਸਤੂਵਾਦ" ਅਤੇ "ਵਸਤੂਵਾਦ" ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।
ਓਂਟੋਲੋਜੀ। "ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਓਂਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ "ਮੌਜੂਦ" ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਆਦਿ। ਸੀਐਫ. "ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ"।
ਭੂਤਕਾਲ। ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਰ ਜਾਂ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਜੀਵਤ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।"

ਘਟਨਾ। ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਮ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਨੌਮੇਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।
ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਰਤਰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਕਈ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਹੈ।
ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣਾ (ਸੰਭਾਵਨਾ)। ਉਸ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰਵੱਈਆ ਜਿਸਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।
ਸੰਭਵ (ਸੰਭਵ)। ਇੱਕ ਨਾਂਵ ਜੋ ਲਗਭਗ "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੰਭਵ" ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "For-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕੀਤੇ ਗਏ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।
ਮੌਜੂਦਗੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਕੀ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। "———— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਜੀਵ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।" "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ" ਬਣਾ ਕੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ।"
ਵਰਤਮਾਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ।
ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ। ਉਹ ਜੋ ਮਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਅੰਤਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਸਲ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।
ਸੰਭਾਵਨਾ। ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿੱਚ ਹੈ।
ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ। ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਨਾਂਵ ਦੋਵੇਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਕਟ)। "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਦਯਾਦ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਰੂਪ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ

ਇਲਾਵਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।
ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ)। ਚੇਤਨਾ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼।
"ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।" ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ।
(1) ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਥਾਰਸੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
(2) ਅਸ਼ੁੱਧ (ਸਹਾਇਕ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। "ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ" ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ, ਇਸਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਖੁਦ ਦਾ ਚਿੰਤਨ।
ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ। "ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ" ਵੇਖੋ।
ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ। "ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ।" ਗੰਭੀਰ। "ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਆਤਮਾ" (l’esprit de sérieux) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਸੋਚਦੀ ਹੈ।
ਸਥਿਤੀ। ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ। ਇਹ ਤੱਥ-ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦੇ ਆਪਣੀ ਤੱਥ-ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ।
ਸਪੇਸ। "ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ।" ਸਪੇਸ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਖੁਦ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ - ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ।
ਸਰਵੇਖਣ, ਸਰਵੇਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ (ਸਰਵੋਲਰ, ਸਰਵੋਲ)। ਸੋਚ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਲੋਬਲ ਐਕਟ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿੰਦੂਆਂ ਜਾਂ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।
ਅਸਥਾਈਤਾ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਿਆਦ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਮਾਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਜੋ ਕੁਝ (ਅਤੀਤ) ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ (ਮੌਜੂਦਾ) ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਭਵਿੱਖ) ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।
"ਉੱਥੇ ਹੈ" (il ya)। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਅਰਥਹੀਣ, ਅਭੇਦ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਨਤੀਜੇ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।
ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ। ਅਕਸਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਰਦੇਸ਼ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਪਰਦੇਸ਼" ਸ਼ਬਦ ਕਈ ਵਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਹੋਂਦ "ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।"
ਅਸਾਧਾਰਨ। ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਭਾਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਠੋਸ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਟੀਚਿਆਂ ਲਈ ਜੋ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ।
ਮੁੱਲ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੱਲ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੱਲ "ਸਾਰੀਆਂ ਉੱਤਮਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਘਾਟ ਹੈ।
ਸੰਸਾਰ। ਅਚੇਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ "ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ" ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਖੁਦ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ, ਖੁਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ।
1 ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪੂਰੀ ਸੂਚੀ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਉਲਝਣ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੇ "BEING AND NOTHINGNESS" ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਅਢੁਕਵੀਂ ਜਾਪੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਇਹ ਖੰਡ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਲਗਭਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਿੱਧੇ ਹਵਾਲੇ "Being and Nothingness" ਤੋਂ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਨਾਮ ਸੂਚਕਾਂਕ

ਅਬਰਾਹਾਮ , 349
ਐਡਲਰ, ix n., xxviii, xxxvii, 56, 459, 473, 602, 614
ਆਗਾ-ਖਾਨ , 178
ਅਲੇਨ , □□□, ਲੈਵ , 25, 53, 552
ਅਰਸਤੂ , 94, 97, 101, 487
ਔਡੀਬਰਟੀ , 601

ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨੌਵਾਂ , xxxvi, 324, 600–3, 630
ਬੇਕਨ , 578
□□□□□□□, 331
ਬਾਲਜ਼ਾਕ , 539, 541, 588
ਬੈਰੇਸ , 537
ਬਰਜਰ, 438
ਬਰਗਸਨ, 11, 42, 109–10, 113, 134–35, 166–67, 170, 400, 444, 462, 498, 504, 549, 610
ਬਰਕਲੇ , lii, 30, 142
□□□□, ਡੀ , 304, 324
ਬੋਇਸਲੋਟ , xxxi, 538
ਬੋਰਗੋ , ਡੀ , 162
ਬੌਰਗੇਟ , 558, 563
ਬ੍ਰੈਂਟਾਨੋ , 25 ਸਾਲ ਦੀ
ਬ੍ਰਾਈਸ -ਪੈਰੈਨ , 516 ਐਨ.
ਬਰੋਗਲੀ , 307

ਕੈਲਡਵੈਲ , ix ਨ.
ਸੇਜ਼ਾਨ , 186
ਚਾਰਡੋਨ , 56
ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ , 113, 114
ਕਲੈਪਰੇਡੇ , 108, 110
□□□□□□, 445–49
ਕੋਮਟੇ , 316, 562
ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ , 433, 446–47
ਚਚੇਰਾ ਭਰਾ , 75
ਕੌਟੁਰੈਟ , 97
ਕਰੋਸ , ix ਐਨ.

ਡਾਲਾਡੀਅਰ , 601 ਐਨ.
ਦੇਸਨ , xxv n, xxiv, xxxviii

ਡੇਕਾਰਟੇਸ , x, xi, lii, lv, lviii, lx n., lxiv, 3, 24, 25, 73, 79, 84, 85, 89, 100, 104, 109, 110, 119, 131, 131, 131, 165, 165, 110 172, 192, 209, 238, 245, 251, 252, 282, 306, 310, 438–41, 462, 465, 482, 484, 522, 576, 582, 590
□□□□□□□, 538
□□□□□, 225
ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ , 32, 575
ਦੁਹੇਮ , xlvii
ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ, 522

ਆਈਨਸਟਾਈਨ, 209, 532, 625
ਐਲੀਅਟ, xxx ਐਨ.
ਐਪੀਕੁਰਸ , xxix, 101, 401, 452
□□□□□□, 457

ਫਾਕਨਰ , ਨੌਂਵਾਂ , 405–6
□□□□□□□□□□□, 209
ਫਲੌਬਰਟ , 558–61, 575, 588
ਫਰਾਇਡ, xxviii, xxxii, xxxvii, xlii, 50-54, 458-59, 565, 569, 571, 575, 592, 602, 612

ਗਾਈਡ, 58, 265, 447, 462, 475, 577
ਗ੍ਰੀਨ , xxxiii n.
ਗ੍ਰੀਮ , 601

ਹਾਲਬਵਾਚਸ , 513
□□□□□□, 12 ਸਾਲ ਦੀ
ਹੇਗਲ , ix n., xix n., xxiv-xxv, 12–19, 25, 35, 65, 69, 76, 77, 86 n., 94 n., 116, 120, 154 n., 185, 233, 233, 225,215,257, 273, 283, 299, 370, 436, 439, 540, 566, 579, 623, 631
Heidegger, ix n., xxiv-xxv, xlviii, 1, li, lv, lvii, lxiv, lxv, 3, 16–20, 24, 25, 29, 41, 48, 73, 80, 85, 104, 251, 2518, 198, 200, 233, 244–50, 295, 325, 373, 383, 414, 427, 430, 438, 460, 476, 482, 485, 494, 531, 4635, 465, 465,
□□□□□□□□□, 117
ਹੇਸਨਬਰਗ , 307
□□□□□, 588
□□□□, 132, 324
Husserl, x, xi, xvii, xxi, xlviii, 1, lii, liii, lvii, lix, lxi-lxiii, 3, 4, 7, 25–27, 61, 73, 74, 84, 85, 100, 109, 125, 341, 125, 172, 186–87, 191, 233–35, 238, 244, 256, 258, 272, 315, 325, 385, 438–39, 451, 465, 567, 625, 631, 630

ਜੇਮਜ਼, ix, xxxviii, 108, 475 ਐਨ., 610 ਜੈਨੇਟ, 474, 476–77
ਜੈਸਪਰਸ, 559
ਜੀਨਸਨ, ix ਨ., xliii
ਜੌਨਸਨ, 578 ਐਨ.
ਜੋਇਸ, 456
ਜੰਗ, xxxvii

ਕਾਫਕਾ, ix n., 265–66, 502, 550
ਕਾਂਟ, xlviii, 1, lix, lxiv, 3, 6, 21, 62, 73, 81, 126, 130–35, 142–43, 148, 217, 225–30, 234–35, 247, 249, 543, 543, 480, 582 ਹੈ
ਕੇਸਲ, 58
ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ, xxix, xxx, 29, 94 ਐਨ., 239, 580, 629
ਕ੍ਰੇਟਸ਼ਮਰ, 350
ਕੁਹਨ, 633

ਲੈਕਲੋਸ, 381
ਲਾਫੇਏਟ, 543
ਲਾਲਾਂਡੇ, 187 ਐਨ., 250
ਲੈਪਲੇਸ, 124
ਲਾਪੋਰਟ, 3, 12 ਵੀਂ, 321
ਲੌਟਰੇਮੋਂਟ, 601
ਲਾਰੈਂਸ, 56
ਲੇਫੇਬਵਰ, 12 ਵੀਂ.
ਲੀਬਨੀਜ਼, xxx, lxvi, 81, 94–97, 134–35, 142–43, 232, 467–69, 538 ਲੇ ਸੇਨੇ, 12 ਸਾਲ ਦੀ
ਲਿਊਸੀਪਸ, 300
ਲੇਵਿਨ, 308
ਲੌਟ, 446
ਲੂਈ XV, 544
ਲੂਈ XVIII, 502

ਮਾਲੇਬ੍ਰਾਂਚੇ, 249
ਮਲਰੋਕਸ, ix n., 112, 115, 273, 431, 532, 540, 546 ਮੈਨ, ਡੀ, 513
ਮਾਰਕਸ, ਨੌਵਾਂ ਨ., 237, 513, 580
ਮੌਰੀਆਕ, 56, 493, 541
ਮੇਅਰਸਨ, 137, 208, 535
ਮਿੱਲ, 168
ਮੋਂਟਫੋਰਟ, ਡੀ, 522

ਨੈਪੋਲੀਅਨ, 162, 502
ਨਟਨਸਨ, 22 ਐਨ.
ਨਿਊਟਨ, 307
ਨੀਤਸ਼ੇ, ਨੌਵਾਂ, xlviii, 541

ਪਾਰਮੇਨਾਈਡਜ਼, 300, 613
ਪਾਸਕਲ, 541, 562
ਪੌਲਹਾਨ, 514, 517
ਫਿਲਿਪ II, 79
ਪਿਆਜੇਟ, ਲੇਵੀ
ਪੀਅਰਸ, 51
ਪਲੈਟੋ, ix, xxiv-xxv, xxviii, 26, 56, 277, 310, 618-19
ਪੋ, 599, 601
ਪੋਇਨਕਾਰੇ, xlviii, 134, 286
ਪੋਲਿਟਜ਼ਰ, 549
ਪ੍ਰੀਅਰ, 445 ਐਨ.
ਪ੍ਰੌਸਟ, xlviii, xlix, 56, 111, 131, 165, 168–69, 279 ਨ., 349, 366, 441, 562

ਰੇਮੰਡ VI, 522
ਰਿਚੇਲੀਯੂ, 544
ਰਿਲਕੇ, 532
ਰਿੰਬੌਡ, 599, 601
ਰੋਬੇਸਪੀਅਰ, 544
ਰੋਮੇਂਸ, 414, 554
ਰੂਜਮੋਂਟ, ਡੀ, 431
ਰੂਸੋ, 177–78, 379 ਨ., 409

ਸੈਚਰ-ਮਾਸੋਚ, 379
ਸੇਂਟ ਐਨਸੇਲਮ, lii
ਸਾਲਕਰੋ, ix n.
ਸਰਮੈਂਟ, 56
ਸ਼ੈਲਰ, 47, 93, 330, 331, 385, 601 ਐਨ. ਸ਼ਿਲਰ, 578
ਸਕਲੰਬਰਗਰ, 499
ਸ਼ਨਿੱਟਜ਼ਲਰ, ix ਨ.
ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਉਰ, xxvi, 229, 231 ਸੇਸ਼ੇਲਸ, ਡੀ, 381
ਸੁਕਰਾਤ, xxxix
ਸੋਲੀਅਰ, 357

ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼, 115, 536–37, 541
ਸਪੇਅਰ, 26
ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ, xxiii, liv, lx n., 4, 15, 16, 76, 87, 96, 97, 150, 158, 185, 225, 286, 431, 436, 525, 561, 563, 623
ਸਟੈਕੇਲ, 54
ਸਟੈਂਡਲ, 65, 562, 596
ਸਟਰਨ, ix ਨ.

ਟੈਨ, 26
ਟੂਲੂਸ, ਡੀ, 522
ਟ੍ਰੇਨਕੇਵਲ, ਡੀ, 522

ਵੈਲੇਰੀ, 10, 60, 65
ਵਰਵਿਲ, ਡੀ, 381

ਵੇਹਲੈਂਸ, ਡੀ, 373
ਵਾਹਲ, 408
ਵਾਟਸਨ, 229
ਵੈਲਿੰਗਟਨ, 10

ਜ਼ੇਨੋ, 210

ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਪੈਨ-ਅਮਰੀਕਨ ਕਾਪੀਰਾਈਟ ਕਨਵੈਨਸ਼ਨਾਂ ਅਧੀਨ ਰਾਖਵੇਂ ਹਨ। ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਫੀਸਾਂ ਦੇ ਭੁਗਤਾਨ ਦੁਆਰਾ, ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਸ ਈ-ਬੁੱਕ ਦੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਸਕ੍ਰੀਨ 'ਤੇ ਐਕਸੈਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਗੈਰ-ਨਿਵੇਕਲਾ, ਗੈਰ-ਤਬਾਦਲਾਯੋਗ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਿਖਤੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਭਾਵੇਂ ਇਲੈਕਟ੍ਰਾਨਿਕ ਜਾਂ ਮਕੈਨੀਕਲ, ਹੁਣ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਟੋਰੇਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਤਿਆਰ, ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ, ਡਾਊਨਲੋਡ, ਡੀਕੰਪਾਈਲ, ਰਿਵਰਸ ਇੰਜੀਨੀਅਰ, ਜਾਂ ਸਟੋਰ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਾਪੀਰਾਈਟ © 1956, ਨਵਿਆਇਆ 1984, ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਇੰਕ.
ਐਂਜੇਲਾ ਗੋਡਾਰਡ ਦੁਆਰਾ ਕਵਰ ਡਿਜ਼ਾਈਨ
ਇਹ 2011 ਐਡੀਸ਼ਨ ਓਪਨ ਰੋਡ ਇੰਟੀਗ੍ਰੇਟਿਡ ਮੀਡੀਆ ਦੁਆਰਾ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ
180 ਵੈਰਿਕ ਸਟ੍ਰੀਟ
ਨਿਊਯਾਰਕ, NY 10014

www.openroadmedia.com

□□□-□□□ □□□□□ □□□□□ □-□□□□□□□

□□□ □□□ □□□□□ □□□

□□□□□ □□ □-□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□ □□, □□□□ □□□□□ □□

OPEN ROAD
INTEGRATED MEDIA

WWW.OPENROADMEDIA.COM '□□ □□□ □□□□□

□□□□ □□□ □□□□□ □□□: @openroadmedia □□□ Facebook.com/OpenRoadMedia

ਵੀਡੀਓ, ਪੁਰਾਲੇਖ ਦਸਤਾਵੇਜ਼, ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਰਿਲੀਜ਼ਾਂ

ਓਪਨ ਰੋਡ ਮੀਡੀਆ
ਨਿਊਜ਼ਲੈਟਰ ਲਈ ਸਾਈਨ ਅੱਪ ਕਰੋ ਅਤੇ ਖ਼ਬਰਾਂ ਸਿੱਧੇ ਆਪਣੇ ਇਨਬਾਕਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੋ ।

ਸਾਨੂੰ ਫਾਲੋ ਕਰੋ:
@openroadmedia ਅਤੇ
Facebook.com/OpenRoadMedia

ਹੁਣੇ ਸਾਈਨ ਅੱਪ ਕਰੋ
www.openroadmedia.com/newsletters